

# VoxTheologica


Interacademiaal  
Theologisch Tijdschrift

15e Jaargang  
1943-'44

Van Gorcum & Comp. N.V. - Uitgevers - Assen



LIBRARY  
OF THE  
SAN FRANCISCO THEOLOGICAL  
SEMINARY  
SAN ANGELO  
CALIFORNIA

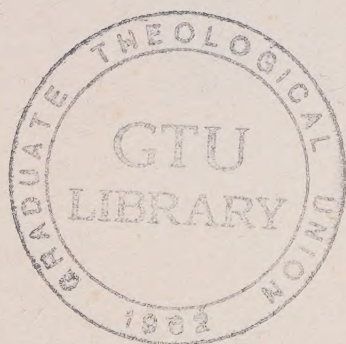


Digitized by the Internet Archive  
in 2023 with funding from  
Kahle/Austin Foundation





**Vox Theologica**  
Interacademiaal  
Theologisch Tijdschrift







# Vox Theologica

## Interacademiaal Theologisch Tijdschrift

ORGAAN VAN DE VEREEN. VAN STUDENTEN IN DE THEOL. FACULTEITEN IN NEDERLAND  
GEWIJD AAN DE STUDIE DER THEOLOGISCHE WETENSCHAP

---

### REDACTIE

---

C. F. BRÜSEWITZ (A'dam S.U.) Hoofdredacteur — MEJ. J. C. SCHREUDER  
(A'dam V.U.) Red.-Secr. — A. TROOST (Kampen) Admin. — N. K. VAN DEN  
AKKER (Utrecht) — J. BROUWER (Groningen) — C. A. MOLENAAR (Leiden)

15e Jaargang  
1943-'44



MCMXLVII

VAN GORCUM & COMP. N.V. (G. A. HAK & H. J. PRAKKE)  
AAN DEN BRINK - ASSEN

SaT

## INHOUDSOPGAVE VAN JAARGANG XV VAN „VOX THEOLOGICA”.

### Octobernummer.

F. H. von Meyenfeldt, Sermo de Deo . . . . .	1
Dr W. F. Golterman, Geloof en Rede . . . . .	4
Dr J. Koopmans, Iets over kerkbouw . . . . .	12
Boekbesprekingen . . . . .	19

### Novembern timer.

Dr G. C. van Niftrik, Het leerstuk der verzoening . . . . .	21
Ds A. de Wilde, Verzoening . . . . .	27
Ds Jac. Jonker, Εἰδοτες ὅτι ἐλυτρώθητε . . . . .	33
Hilbrandt Boschma, Verzoening als levenskracht . . . . .	39
Boekbesprekingen . . . . .	46

### Decembern timer.

Drs J. A. van Nieuwenhuizen, Een exegese van de Engelenzang. Lukas 2:14 . . . . .	49
Ds P. ten Have, Catechese . . . . .	56
Dr K. J. Popma, Philoonsche en stoische allegoristiek . . . . .	61
Boekbesprekingen . . . . .	68

### Februarinummer (Psalm 110).

Prof. Dr Th. C. Vrieze, Psalm 110 . . . . .	81
Dr A. H. Edelkoort, Psalm 110 . . . . .	86
Dr A. Vis, Is Ps. CX een Messiaansche Psalm? . . . . .	91
Dr M. A. Beek, De exegetische moeilijkheden van Psalm 110 . . . . .	94

### Meinummer.

Woord vooraf . . . . .	97
Dr N. H. Ridderbos, Het lied van den Priester-Koning . . . . .	98
Prof. Dr F. W. Grosheide, In den beginne was het Woord . . . . .	104
Dr A. F. N. Lekkerkerker, Genade . . . . .	112
Dr C. W. Mönnich, Luther en het vraagstuk van de geschiedenis . . . . .	114

### Julinummer.

Dr W. F. Dankbaar, De verhouding van Calvinisme en wetenschap in de 16e eeuw, bepaaldelijk aan de Leidsche universiteit . . . . .	121
M. J. Hartgerink, Existentiephilosofie en menschbeschouwing . . . . .	129
Ds W. Th. v. d. Windt, Godsdienstwaan zin . . . . .	132
R. H. Bremmer, Theol. Drs., De sacramentsleer van Calvijn . . . . .	136
Boekbespreking . . . . .	143



# Vox Theologica

## Interacademiaal Theologisch Tijdschrift

ORGAAN VAN DE VEREEN. VAN STUDENTEN IN DE THEOL. FACULTEITEN IN NEDERLAND  
GEWIJD AAN DE STUDIE DER THEOLOGISCHE WETENSCHAP

---

### REDACTIE

---

C. F. BRÜSEWITZ (A'dam S.U.) Hoofdredacteur — MEJ. J. C. SCHREUDER  
(A'dam V.U.) Red.-Secr. — A. TROOST (Kampen) Admin. — N. K. VAN DEN  
AKKER (Utrecht) — P. KLOEK (Groningen) — C. A. MOLENAAR (Leiden)

Alle stukken voor de redactie aan:  
MEJ. J. C. SCHREUDER, EINDENHOUTSTR. 31, HAARLEM

---

### UITGEVERS

---

VAN GORCUM & COMP. N.V. (G. A. HAK & H. J. PRAKKE) - BRINK - ASSEN  
ABONNEMENTSPRIJS PER JAARGANG VAN 6 NUMMERS, f2.60\*, BUITENLAND f2.86\*

15e JAAR Nr 1



OCTOBER 1943

---

### INHOUD

---

F. H. VON MEYENFELDT, Sermo de Deo . . . .	1
Dr W. F. GOLTERMAN, Geloof en Rede . . . .	4
Dr J. KOOPMANS, Iets over kerkbouw . . . .	12
Boekbesprekingen . . . . .	19

---

### UITGEVERS

---

VAN GORCUM & COMP. N.V. (G. A. HAK & H. J. PRAKKE) - ASSEN





**D. J. COUMOU**  
Oud-Hoofd ener Zendingsschool, Secretaris Onderw.- Zendingscommissie  
**en N. HEERTJES**  
Oud-Inspecteur v. h. W. L. O. in Ned-Indië, Oud-Director v. h. Seminarie te Depok

### **Handleiding voor Zendingsonderwijs**

Met tekeningen van J. DE VRIES

**TWEDE DRUK**

Prijs, ingenaaid . . . . . f 3.05\*

Gebonden . . . . . - 3.65\*

Verkrijgbaar bij de boekhandel en bij den uitgever

**J. B. WOLTERS - GRONINGEN, BATAVIA**



### *Eerste klas*

Kleedermakerij naar maat

*J. Zonnestein*

Clercqstraat 68 - Telef. 81980

**AMSTERDAM**

**Het beste adres voor Ambtskleeding**

Coupeursbezoek door het geheele land zonder prijsverhoging



Abonneert U op:

## **kerkediens**

**tijdschrift voor de kerkelijke praktijk**

Een tijdschrift, dat voorlicht op het gebied van: catechese huisbezoek, zielszorg, jeugdwerk, administratie, is onontbeerlijk, niet alleen voor predikanten, doch ook voor alle krachten die de gemeente willen dienen.

Kerkediens verschijnt onder redactie van:

Ds C. Aalders, D. Fokkema, Dr B. ter Haar Dzn., Ds F. H. Landsman, Ds P. J. Roscam Abbing, J. de Smalen, Ds J. Th. van Veenen, Ds W. A. Zeydner.

Abonnementsprijs / 2.60 per jaar.

**VAN GORCUM & COMP. N.V. — UITGEVERS — ASSEN**

*Ook via de boekhandel*



# Vox Theologica

## Interacademiaal Theologisch Tijdschrift

ORGAAN VAN DE VEREEN. VAN STUDENTEN IN DE THEOL. FACULTEITEN IN NEDERLAND  
GEWIJD AAN DE STUDIE DER THEOLOGISCHE WETENSCHAP

---

### REDACTIE

---

C. F. BRÜSEWITZ (A'dam S.U.) Hoofdredacteur — MEJ. J. C. SCHREUDER  
(A'dam V.U.) Red.-Secr. — A. TROOST (Kampen) Admin. — N. K. VAN DEN  
AKKER (Utrecht) — P. KLOEK (Groningen) — C. A. MOLENAAR (Leiden)

Alle stukken voor de redactie aan:  
MEJ. J. C. SCHREUDER, EINDENHOUTSTR. 31, HAARLEM

---

### UITGEVERS

---

VAN GORCUM & COMP. N.V. (G. A. HAK & H. J. PRAKKE) - BRINK - ASSEN  
ABONNEMENTSPRIJS PER JAARGANG VAN 6 NUMMERS, f 2.60\*, BUITENLAND f 2.88\*

15e JAAR Nr 1

OCTOBER 1943

---

## *Sermo de Deo.*

Ouder gewoonte rust op den scheidenden hoofdredacteur de plicht den nieuwen Jaargang te openen met een artikel speciaal tot de eerstejaars-theologen. Nu schijnt het van hybris te getuigen om op 't oogenblik — ik schrijf 2 September 1943, we leven echter snel — het woord te willen richten tot eerstejaars. Een dergelijk woordvoerder begint te gelijken op den befaamden „pater seraphicus”, die o.m. de visschen in zijn sermoen betrok „quamquam sunt sub aqua”, om met Ovidius te spreken. Toch wil ik daarom nog niet met deze gewoonte breken: „tempora mutantur” en: „littera scripta manet”.

Theologie is een eigenaardige wetenschap en een Theoloog is dienovereenkomstig een eigenaardig mensch. Nu ben ik niet van plan hier een soort phaenomenologie van den Theoloog te geven. Dat kan ik beter aan Uzelf overlaten: U zult beter afstand kunnen nemen van dit phaenomeen dan iemand die phaenomenaal reeds zoover is, al doet hij noumena nog steeds verwoede pogingen het te worden. Misschien doet U deze onderscheiding zoo vreemd aan. Stel U gerust: ze is in zichzelf vreemd, omdat ze berust op een ongeoorloofde uiteenrukking van de tijdelijke werkelijkheid. Maar in theologicis zijn we wat het oncritisch gebruik van abominabele onderscheidingen betreft, wel het een en ander gewend. Daarvan wilde ik U alvast een exempel geven.

In dit artikel wil ik nu heel in 't algemeen eenige opmerkingen maken over de Theologische studie.

De tijd ligt niet zoo heel ver achter ons, dat een dominee en dus (!) een theoloog een uiterst gewichtige rol speelde in de samenleving. Niet alleen liet hij zich zien „bij onze intrede in en bij onze uitvaart uit het leven en bij al onze zwakke oogenblikken daartusschen in” om van de catechisaties en de preeken des Zondags nog maar te zwijgen, maar ook op het breede gebied van staat en maatschappij voerde hij het hoogste woord. Ook van de sociëty was hij een gevierd vertegenwoordiger. En bijna geen massabeweging of de een of andere theoloog kon terecht worden vermoed op den achtergrond. Geen duimbreed op heel het terrein van het menschelijk leven of de

theoloog riep: „mijn”, zouden we kunnen zeggen. Dat wordt nu wel eenigszins anders. Er is een offensief op hem geopend. Stuk voor stuk heeft hij dientengevolge zijn steunpunten moeten opgeven. Zoodat z'n positie hoewel nog aardig stevig, toch behoorlijk is verzwakt. En — mirabile dictu — dit offensief is ontketend vanuit theologophile operatiebasis (de theoloog is in deze samenstelling, alle taalregels op echt godgeleerde wijze ten spijt, het subject). Ik denk n.l. aan Kierkegaard en zelfs aan Nietzsche. Is van den laatste door Querido niet terecht gezegd: „hij haatte de theologie wijl hij ze zelf in z'n bloed had”? En in deze situatie nu, waarin de Theologie grootendeels het veld der samenleving heeft moeten ruimen om steeds meer de allures van een vakwetenschap te gaan aannemen, krijgt de vraag naar den zin der Theologie kleur.

Nu is het zeker niet mijn bedoeling deze nogal wat overhoophalende kwestie hier zelfs ook maar eenigermate bevredigend te behandelen. Daargelaten alleen al mijn onbevoegdheid in deze, zou het ook in strijd komen met de aard van een luchtig artikel als het onderhavige. Laat ik beginnen met me af te vragen wat Theologie eigenlijk is, om daar dan weer niet een gedetailleerd maar een principieel antwoord op te geven. „Principieel” hier dan vooral in den zin van „indien al voor uitwerking vatbaar, nu in ieder geval nog lang niet zoo ver”. Dit antwoord zal dan natuurlijk nauw samenhangen met mijn dogmatische overtuiging, hetgeen mij vanzelfsprekend voorkomt. Er is onder Theologen, om hierbij slechts te blijven, nog nooit een dogmatisch niet vooringenomen geluid gehoord. Ook een Theoloog blijft „mensch” en dat is nu eens niet een ander woord voor „zondaar”.

Abraham Kuyper zegt in zijn Encyclopaedie II 192 e.v., dat de idee der Theologie niet anders kan zijn dan de kennis Gods. En hij beriep zich daarvoor op 1 Cor. 13 : 8—13. Daar wordt gesproken van de „gnosis tou theou”. En nu stelt deze tekst wel een scherpe grenslijn tusschen de „gnosis tou theou” die op aarde bereikbaar is en die aan de overzijde van het graf in uitzicht wordt gesteld. Maar toch wijst ze ook op het verband tusschen die twee door bij beiden te spreken van kennen, al is het eene „ek merous” en behoort het tweede tot het „teleion”. Ook het beeld van de verhouding kind—man wijst op dit verband. Kuyper ziet hier dus zoo sterk mogelijk vastgehouden aan de eenheid tusschen de beide vormen van onze cognitio Dei. Z.i. wordt hier uitgesproken, dat beide begrippen van „gnosis” hun hoogere eenheid vinden in de idee der Theologie, die is en blijft het kennen van God.

Nu zijn dit in onze tijd met z'n theologisch totaal veranderde probleemstelling vreemde klanken. Men is het vast gebouwd dezer verzekerdheden — een continuum in onze kennis hier en ginds! — al lang ontwend. Juist daarom is het misschien goed dit geluid weer even te hooren. Vooral theologen loopen gevaar vast te roesten in de modieuze schema's van eigen tijd.

Nu zou het geen doen zijn hier de bestaande theorieën over den zin der Theologie te releveeren. Ze zijn trouwens bekend genoeg. Als ik hier een keus moest doen, zou ik eerst daár van Theologie willen spreken waar het „Theos” geen flatus vocis, maar realiteit is. Ik zou dus kiezen voor Theologie als wetenschap van de openbaring Gods, of om met de „Synopsis” te spreken als „sermo de Deo”. Het gaat in de Theologie immers om de cognitio Dei.

In verband met ons punt van uitgang: de aftocht van den theoloog, dringt zich nu een volgende vraag aan ons op: in hoeverre houdt deze aftocht verband met de afkeer van de cognitio Dei bij de niet-theologen? Ongetwijfeld zouden hier interessante (het ontzettende is ook vaak tegelijk interessant) verbanden te leggen zijn. Maar we willen er niet op ingaan hier, wijl wij ons niet geroepen achten tot het stellen van dergelijke diagnoses en hier bovendien het niet denkbeeldige gevaar duchten van ongeoorloofde conclusies a minori ad maius. Als in elk geval maar vast staat de verantwoordelijkheid van de positie van een Theoloog als onderzoeker van de openbaring Gods. Een factor waarmee een eerstejaars ter dege rekening heeft te houden.

Een volgende vraag die hier opkomt is die naar de verhouding van Theologie en Kerk. Een vraagstuk dat hier al moeilijkheden oplevert bij het stellen. Want bijv. wat is de Kerk? Het aantal pogingen tot definitie is legio. We wagen er hier geen. Bij dit vraagstuk komt dan ook de netelige kwestie van ambt en opleiding om den hoek kijken. Is studie in de Theologie ook voorbereiding op het predikambt of is het zuiver de Theoloog die afgeleverd wordt door de academie? Deze kwestie heeft z'n analogieën in de andere faculteiten. De wet tot regeling van het hooger onderwijs van 1876 geeft in het algemeen deze opvatting:

„Hooger onderwijs omvat de vorming en voorbereiding tot zelfstandige be-



oefening der wetenschappen en tot het bekleden van maatschappelijke betrekkingen, waarvoor een wetenschappelijke opleiding vereischt wordt."

Dus niet alleen wetenschap „om zijns zelfs wille" maar ook in dienst der praktijk. Een theologus purissimus lijkt mij dan ook een abstractum horribile en dus een verfoeilijk onding. En ik kan het niet anders zien of de student in de Theologie is tegelijk candidaat tot de dienst der Kerk (candidaat niet in den officiëelen zin des woords natuurlijk). En de Kerk is gebaat bij zijn wetenschappelijke vorming.

Over dat laatste nog een enkel woord. Men zegt: Hooger onderwijs kweekt zelfstandig oordeel. In elk geval is dat wel de bedoeling. Nu wie heeft dat meer noodig dan de „pastor et doctor"? En dan de methodische aanvat der dingen. Wat zou er niet veel meer pastoraal werk verzet kunnen worden bij een critische en denkeconomische opvatting van zaken. En zoo zouden we door kunnen gaan. Maar de bate van wetenschappelijke vorming voor de kerkelijke praxis is zonder meer duidelijk en wel luce clarius. Ik zou dus zeggen: werpt U op de theologie als wetenschap en doe het wetenschappelijk. Verzamel veel kennis, een fonds van feitenmateriaal. Maar verwerk dat zelfstandig en methodisch. Doe dat in „de breedte en de diepte" (ik citeer een groot voorganger in eerstejaarsartikelen). Enfin doe alles wat een man van wetenschap betaamt. Maar pas op voor één ding: word het nooit eens met Perk als hij zegt:

... wie wat menschlijk waar is, zelf ontgint,  
Voelt zich aan zich door zich alleen verbonden,  
En weet dat hij voor zich slechts waarheid vindt".

Deze opvatting is niet alleen de dood voor alle theologie, maar tevens voor alle wetenschap, die slechts bedreven kan worden in samenhang en in gemeenschap met heel het menschelijk geslacht, op de schouders der vorige generaties en vanuit de diepte van een voorwetenschappelijk religieus apriori <sup>1)</sup>.

Wie zoo zich werkelijk wetenschappelijk vormt, tenminste daarnaar streeft, kan met moed het kerkelijke leven straks ingaan en de zware taak van de wekelijksche prediking rustig vertrouwend op zich nemen. Dat er moed voor nodig is, ons homiletisch nummer is er om het te bewijzen. Of die prediker moest Uw ideaal wezen die „den kansel beklom en voor den vuist weg daverde over het eerste het beste onderwerp dat hem naar den geest welde".

Maar ik mag dat van U niet veronderstellen. U staat aan het begin van een geduchte wetenschappelijke training. Wel is het woord van Heine waar:

„Die Löwin wirft nicht erst ein Kaninchen, dann ein Häschen, dann ein Hündchen und endlich eine Löwe."

Aanleg is dus vooronderstelde. Maar toch een onervoeede leeuw werpt onervoeede leeuwjes. Een grondig wetenschappelijke vorming is dus van hoog belang.

Tenslotte bij van Oosterzee vond ik dit citaat van S. Werenfels:

Si Christum nescis nihil est quod caetera noscis

Si Christum noscis nihil est quod caetera nescis.

Het dogma van z.g. neutrale wetenschap zij zeker niet het Uwe. Construeer geen tegenstelling tusschen geloof en wetenschap, want die bestaat niet. Wees zoo critisch tenminste bewust Uw wetenschap te laten beheerschen door Uw geloof. En oefen dat geloof in persoonlijk bijbelonderzoek. Ik houd niet van voorkeur. Maar misschien is 't tegenwoordig niet overbodig de aandacht te vestigen op de Spreuken: een „Fundgrube" van kerkelijke en theologische ethiek. Ik denk bijv. aan Spr. 20: 3:

Het is eere voor een man van twist af te blijven, maar iedere dwaas zal er zich in mengen.

Of 25: 15:

Een zachte tong breekt het gebeente.

En 20: 17:

Het brood der leugen is den mensch zoet, maar daarna zal zijn mond vol van zandsteentjes worden.

Misschien mag ik bij deze laatste een opmerking maken, waarmee ik dan dit artikel tevens wil eindigen.

Deze spreuk heeft het niet over de leugen, maar over bedriegelijk, zonder eigen inspanning verkregen brood. Eenigszins ruimer genomen is het dus een woord aan de -ianen onder ons, die een of ander kopstuk voor zich de problemen laten vinden en oplossen, om een en ander dan met profetisch enthousiasme als eigen inspiratie den volke kond te doen.

-ianen in de Theologie: dat is de groote paradox. Sermo de homunculo i.p.v. sermo de Deo.

Delft.

F. H. v. M.

<sup>1)</sup> Vgl. Prof. Dr. H. Dooyeweerd in een bespreking van Prof. Dr. H. J. Pos: „Philosophie der wetenschappen", Vox Theologica XII 3, p. 85-90.

# Geloof en Rede.

De verhouding van geloof en rede is een oud probleem, waarmede iedere generatie a.h.w. opnieuw te worstelen krijgt. Etienne Gilson deelt zijn werk over „Reason and revelation in the middle ages” <sup>1)</sup> in een drietal hoofdstukken in: 1. the primacy of faith—de Augustijners, 2. the primacy of reason—de Averroïsten, 3. reason and revelation—de Thomisten. Maar voor de Nominalisten is de grote betekenis, die Thomas c.s. aan de rede toekenden, aanmerkelijk verminderd en Luther spreekt van „die Hure Vernunft”. De Humanisten kenmerken zich juist door het sterke accent, dat bij hen op de rede valt <sup>2)</sup>. Episcopus noemt dogmatiek: Dei cognitio ex ratione hominum. En in de 18e eeuw stelt de natuurlijke godsdienst de identiteit van rede en openbaring zó dat Lessing kan verklaren: „also gibt auch die Offenbarung dem Menschengeschlechte nichts, worauf die menschliche Vernunft, sich selbst überlassen, nicht auch kommen würde: sondern sie gab und gibt ihm die wichtigsten dieser Dinge nur früher” <sup>3)</sup>. Kant schrijft over „die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft” en de 19e eeuw aanvaardt, ondanks sommige Romantici, grif de rationele erfenis der vorige om de waarde der ratio te voeren tot haar hoogtepunt. Echter niet zonder de waarschuwende stemmen van een Kierkegaard, een Nietzsche, een Dostojewski <sup>4)</sup>. Dan volgt omstreeks 1900 een omslag. Aanvankelijk aarzeland — nog in het eerste decennium verschijnt de brochurenreeks „Redelijke godsdienst” — maar langzamerhand is steeds duidelijker te bemerken <sup>5)</sup> een zich afwenden van de alleenheerschappij der rede. Voltrokken wordt een wending van de bewustzijnsfilosofie naar een existentiële filosofie. Verzet rijst tegen de ratio in allerlei vorm: de levensfilosofie van Bergson, die het intellect stelt beneden het instinct en de intuïtie, de „Kampf für die Seele gegen den Geist” van L. Klages, het irrationalisme van Müller-Freienfels, op theologisch gebied het werk van Otto „das Heilige”, dat handelt over het irrationele en het rationele in God, H. Scholz en dan vooral de dialectische theologie, Barth, Brunner, Gogarten c.s. Ik herinner er aan hoezeer wijlen prof. Roessingh een open oog had voor de grote wijzigingen die bezig waren zich te voltrekken, getuige zijn studiën over „het irrationeel karakter der geloofs zekerheid”, en „het humanistisch en het eschatologisch element in het Modernisme” <sup>6)</sup>, en tal van opmerkingen in zijn dictaten. Ik moge dit besluiten met als extreem te noemen Barths afwijzing van een aanknopingspunt en er op te wijzen hoe de roep om objectiviteit, het aanvaarden van Schriftgezag of Kerkgezag bressen heeft geslagen in de verdediging der ratio. En toch zullen wij er niet, nooit, aan ontkomen de verhouding van geloof en rede telkens weer opnieuw te doordenken, waarvan dan hier een schuchtere poging.

## I. Het wezen van Rede en Geloof.

In welke zin worden in het volgende de beide genoemde woorden gebruikt? Wat is *rede*? Door velen wordt bij rede uitsluitend gedacht aan verstand. De termen rationalisme en intellectualisme worden vaak dooreen benut. Als bv. prof. Brouwer aan de „Moderne richting” rationalisme verwijt, bedoelt hij dit ongetwijfeld in de zin van verstandelijkheid <sup>7)</sup>: „blijkbaar hebben de denkbeelden een overheersende invloed op de gemoedsgesteldheid en is de verstandswerkzaamheid primair”, terwijl zijn geestverwant dr Beerens schrijft, dat hij het rechts-modernisme waardeert om de anti-intellectualistische richting, waarin het zich voortbeweegt <sup>8)</sup>. Ratio en intellect worden vaak gelijkgesteld en betekenen dan het principe om te denken in tegenstelling tot b.v. de zinnelijkheid. Ook Pascal zou in zijn drie orden (uitgebreidheid, denken, hart) de tweede orde rede hebben kunnen noemen. Toch meen ik dat het woord rede in een breder betekenis moet worden opgevat. Als ik zeg: met dien man is niet te praten, hij is volkomen onredelijk, dan bedoel ik met dit gezegde meer dan hij is onverstandig. Er spreekt een waardering uit over zijn morele habitus, als: hij is sterkoppig, evenzeer als over zijn intellectuele capaciteit. Kant neemt naast de theoretische rede, de grondvorm van het menselijk kennen, bestaande uit besef van ruimte, tijd, causaliteit enz., de praktische rede of wil aan, gevaar lopend de eenheid der rede uit het oog te verliezen. Schelling spreekt over de „ästhetische Vernunft” <sup>9)</sup>. Hegels Vernunft biedt kennis van de waarheid van de metaphysische werkelijkheid, omdat deze in de grond met de menselijke rede ident is. Eisler onderscheidt in zijn woordenboek tweeërlei betekenis van rede, waarbij hij dan na de „Intelligenz” als tweede punt wijst op een „höhere Geistesfähigkeit”, de „Einheit und Kraft alles besonnenen, zielbewussten Denkens und Wollens, die auf Zusammen-



hang und abschliessende Einheit des Wissens und Handelns abzielende (auf das Unbedingte gehende) Geistestätigkeit, Geistesdisposition". In het vervolg wordt het begrip rede in deze meer uitgebreide zin genomen, zoals ook bij Karl Jaspers: „der Grundzug der Vernunft ist der Wille zur Einheit, unbegrenzte Aufgeschlossenheit" <sup>10)</sup>. Rede is voor mij als mens het geheel der menselijke geestelijke vermogens. Ik wijs uitdrukkelijk op de concretisering <sup>11)</sup>.

Dit heeft gevolgen t.a.v. het begrip *irrationeel*. Er is bijna geen woord, waarover zoveel verwarring bestaat als over dit woord. Denkt men aan de engere zin van ratio als intellect, dan vallen bv. intuïtie en gevoel direct onder het irrationele. In deze zin gebruikt o.a. Otto het woord, als hij wijst op de verbinding van rationele en irrationele momenten in God, die gevoelens van huivering, onmacht, creatuurlijkheid e.d. opwekken. Natuurlijk kan men wijzen op de betekenis „wat tegen de rede ingaat." Credo quia absurdum. Een derde betekenis is het nog-niet-berekenbare. De toevallige situatie van een ogenblik bv. kan men nog niet begrijpen, terwijl men overtuigd is, dat zij eens duidelijk zal zijn geworden. Als Troeltsch met het begrip der Kontingenz <sup>12)</sup>, in de Griekse en Scholastieke wijsbegeerte bekend, aanduidt, dat er in de ervaringswerkelijkheid nu eenmaal niet meer te doorgronden feitelijkheden zijn, dan kan men m.i. toch altijd er bij denken, dat beter inzicht of een geniale persoonlijkheid straks wel kan begrijpen, waarom het gaat. Laat ik een voorbeeld nemen. In mijn H.B.S.-tijd waren atomen wel zo ongeveer „kontingente", laatste dus irrationele werkelijkheden. Het heelal zou bestaan uit elementen, vaste stoffen. Wie wel eens iets heeft gelezen over radioactiviteit, warmteuitstraling, emanatie, voortbrenging van helium door radiumatomen enz., weet hoe ver wij zijn afgekomen van die laatste, irrationele atoomwerkelijkheid <sup>13)</sup>.

Een laatste betekenis intussen is voor ons de belangrijkste. Nu denken wij aan het begrip ratio in de meer uitgebreide zin, het geheel der menselijke geestesvermogens. Irrationeel is nu geworden, niet hetgene dat nog-niet, maar dat in-principe-nooit te begrijpen, te vatten valt. Het is dus niet meer prae-logisch, maar meta-logisch. Het is principieel ondoorgrondelijk, of met een bekende term gansanders. God is volkomen irrationeel voor den mens en nooit zal deze den Heilige kunnen begrijpen. Zelfs als de Revelatus blijft God de Absconditus. Het geheim, het mysterie in den mens kan in principe begrepen worden, zodra hij zelf zijn naam onthult. Dit is de zin van de Lohengrinsage. Lohengrin verweert er zich tegen en wil zijn geheim niet prijs geven. Maar in God blijft het Mysterie, ook al geeft Hij Zijn naam, Zijn wezen aan ons prijs.

Wat is nu *geloof*?

Geloof is eveneens een woord met talloos vele betekenissen. Men zie er prof. Heerings boek op na. Voor sommigen heeft het woord geen prettige klank. Zij horen er een intellectualistische of dogmatische klank in, het zou gaan om de aanvaarding van een bepaalde leer. In geloof is inderdaad een intellectueel moment, de assensus. Het is wat moeilijk dat de Nederlandse taal niet een soortgelijke onderscheiding kent als de Franse met croyance en foi. In ieder geval: er is in het geloof een intellectueel moment.

Maar hierbij blijft het niet. Zodra immers iets bewezen is, spreken wij niet meer over geloven, dan weten wij. Wanneer bewezen is, dat God bestaat, is eigenlijk het geloof niet meer nodig. Het geloof is . . . een bewijsmiddel voor dingen, die wij niet zien. (Hebr. 11 : 1) Naast het moment der assensus treedt iets anders op. Er is a.h.w. een sprong nodig om tot het geloof in iets te komen. Wie iets bewijst, vervolgt regelmatig, van stap tot stap zijn gang, totdat hij het doel heeft bereikt. Bij geloof staat het anders. Er is een kloof, waarover de mens moet heenkomen. Daarvoor is een keuze nodig. Verschillende mogelijkheden liggen voor hem. De natuur kan hem spreken van een gesloten orde der dingen of van een schepping Gods. Ik kan dit laatste niet, stap voor stap verder gaande, bewijzen. Zelfs het causale bewijs doet op een gegeven ogenblik een sprong, het neemt het bestaan van een eerste oorzaak der dingen aan. Wanneer men aan deze redeneertrant minder waarde toekent dan de R.K. theologie, dan is het direct duidelijk: op een gegeven ogenblik doet de mens een keuze tussen twee mogelijkheden, God is of God is niet. Deze keuze komt voort uit een zeker vertrouwen. Er is in geloof een ethische factor of een wilsmoment: de wilsovergave, die het karakter kan krijgen van gehoorzaamheid en vaak te danken is aan een verandering, vernieuwing van den mens (beking, wedergeboorte). Deze factor is voor Luther de hoofdzaak en groeit uit tot de fiducia, het vertrouwen op de trouwe en betrouwbare genade Gods in Jezus Christus.

Toch is hiermee niet alles gezegd, want het geloof heeft nog een andere zijde,

die inderdaad zeer belangrijk is en door velen eenzijdig wordt belicht: het gevoelsaccent. Onjuist is het meen ik, het wezen van geloof zo eenzijdig te bepalen. Voortbouwende op Schleiermachers gevoel der volstreckte afhankelijkheid, schrijft bv. Opzoomer: alleen het godsdienstig gevoel getuigt ons van God <sup>14)</sup>. Otto opereert voortdurend met gevoelsreflexen op de openbaring Gods. Scholz let sterk op de belevingen, ervaringen en noemt religie een bepaaldheid van het levensgevoel door het Godsbewustzijn, welke berust op indrukken „von intensiver Gefühlsbetonung” <sup>15)</sup>. Of wij horen Faust zeggen: „Gefühl ist alles, Name Schall und Rauch.” Het is altijd de vraag of de waarheid niet sterk in het gedrang komt bij een zo vage grootheid als het menselijk gevoel. Het gevoel is wel een hoogst onzeker criterium. Maar dit is zeker, dat het gevoel medespreekt bij geloof. In geloof ligt immers altijd een element van verlangen, eroos naar God. Onrustig is ons hart totdat het rust vindt in U o God. Maar er is meer. Prof. de Graaf wijst op het verband van het woord geloof met lieven en loven. Er is nl. een gezamenlijke wortel lub <sup>16)</sup>. In geloof spreekt mede het element der liefde. Geloven is ook God liefhebben en den naaste als zich zelf. En in het loven, de aanbidding Gods, klinkt een sterke gevoelston. Men hore dit uit een stuk als Efeze 3 slot, de hartstochtelijke bewogenheid van Paulus' lofzegging of uit een lied als Terstegens „Gott ist gegenwärtig”.

Ik meen te kunnen samenvatten op deze wijze: onder geloof versta ik de aanvaarding in vertrouwen en deemoedige gehoorzaamheid van datgene, wat mij wordt geschonken als openbaring Gods, tengevolge waarvan een houding van liefhebben en aanbidding optreedt. Hierbij gaat het, evenals bij de rede, om het geheel der menselijke geestelijke vermogens. Het hoeft ons niet te verwonderen als er verband zal blijken te bestaan tussen geloof en rede.

## II. Hoe komt geloof tot stand?

Berust geloof op rede? Wanneer wij deze vraag stellen, zouden wij voor de beantwoording kunnen wijzen op verschillende wijsgeren, die deze vraag inderdaad bevestigend beantwoorden en verstrekkende invloed hebben in de theologie. Ik denk bv. aan Hegel, voor wien de identiteit van den Goddelijken en den menselijken geest vaststaat. „Gott gegenwärtig als Geist im Geiste und in den Geistern.” Of Hegels definitie van de godsdienst: „Religion ist Wissen des Göttlichen Geistes von sich durch Vermittlung des endlichen Geistes” <sup>17)</sup>. Ik denk aan Feuerbach, voor wien de vervulling van wensen en verlangens leidt tot het stellen van een object van het geloof. Wat de mens wenst te zijn, maakt hij tot God. Gaarne zou ik wat uitvoeriger ingaan op een tweetal denkers, voor wie religie is „Schöpfung des menschlichen Geistes,” (Scholz) en wel op I. Kant en op Bergson.

Kants gedachtengang is als volgt. De zuivere, speculatieve rede komt niet verder dan tot de voortbrenging van de idee Gods, ten einde de volkomenheid van alle mogelijkheden van ervaring te stellen. Te bewijzen, dat God an sich selbst bestaat, is onmogelijk. Wij zijn genoodzaakt de wereld zó te beschouwen, alsof zij het werk van een wezen is, dat het hoogste verstand en de hoogste wil in zich besluit <sup>18)</sup>. De practische rede echter zal God erkennen en wel als een postulaat. Hij is de zedelijke wetgever, tevens in het bezit der macht de gemeenschap der volgens de zedewet levende wezens te besturen. Het begrip van God als het hoogste goed stamt alleen uit de idee, die de rede a priori van zedelijke volkomenheid ontwerpt. Het interesse van het zedelijk bewustzijn verlangt een verhouding tot bedoelde macht. De dienst van God is niet anders dan de dienst der zedewet. Religie is het erkennen van al onze plichten als Goddelijke geboden <sup>19)</sup>. Maar opperste principe der zedelijkheid is de autonomie van de wil. De practische rede stelt zich zelf de wet, brengt de wet voort en daarbij elke mogelijke verhouding tot deze wet. Geloof berust op de practische rede.

Op heel andere wijze gaat Bergson te werk. Het wezen der zgn. statische religie, in tegenstelling tot het mysticisme is, dat de mens de mogelijkheid heeft door zijn fantasie bepaalde waarden te scheppen, die hem het leven vergemakkelijken. Geloof is dan een reactie tegen het verstand, dat de neiging heeft alle levenswaarden door analyse te ontbinden. Er is sprake van een „Fonction fabulatrice”, een „imagination”. „Fabulation” is de daad die godsdienstige voorstellingen doet ontstaan van bijgelovige aard. Zij is een vitale kracht die den mens en de mensheid helpt een positie in het leven te verkrijgen. Er zijn immers tal van bedreigingen, waaraan de mens blootstaat. Een zijner mogelijkheden is het wegvallen van het instinct en het feit, dat het verstand geheel de plaats van het instinct inneemt. Geloof is nu „une réaction défensive de la nature contre le pouvoir dissolvant de l'intelligence”. De religie, een



„assurance contre la désorganisation”. Het verstand geeft den mens de voorstelling van de onvermijdelijkheid van de dood. Maar door de „fonction fabulatrice” is de godsdienst ook daartegen een afwerende reactie. Hetzelfde geldt van het „onvoorzien”, dat te allen tijde onze initiatieven en wensen kan doorkruisen. Het gaat om een beveiliging: „c'est une réaction défensive de la nature contre ce qu'il pourrait y avoir de déprimant pour l'individu et de dissolvant pour la société dans l'exercice de l'intelligence” <sup>20</sup>).

Geloof een schepping van de practische rede of de wil, of van onze fantasie. In beide gevallen betreft het de rede in de uitgebreide zin van het woord. De vraag is, of hiermede het geloof werkelijk verklaard is. In dat geval is de verhouding van geloof en rede duidelijk. Nu meen ik, dat een dergelijke opvatting van het geloof tekort doet aan het eigen-aardig karakter der godsdienstige verschijnselen. Hier komen wij immers nooit boven het menselijk-subjectieve uit. Het grote bezwaar is, dat de rede als grondslag voor het geloof miskent het karakter sui generis van het geloof. Ik mag hier aanhalen, wat dr van Veen schrijft over Söderbloms standpunt. „Luisteren wij aandachtig naar de uitspraken, welke de „homo religiosus” door alle eeuwen en overal over zijn beleven doet, dan moeten wij, volgens Söderblom, vaststellen, dat religie haar oorsprong nergens vindt in den mens, dat zij nergens het product is van bepaalde, voortreffelijke of minderwaardige verlangens of behoeften, dat zij nergens een product is der cultuur, maar haar oorsprong vindt in het transcendente, in God. Alle religie berust op openbaring” <sup>21</sup>). Het gaat hier om de uitspraak der profeten: cho amar Jahwe. Paulus kan het ons duidelijk maken, waarom het gaat, als hij de ene keer, schrijvende over de instelling van het H. Avondmaal zegt: want zelf heb ik bij overlevering van den Heer ontvangen (1 Cor. 11 : 23) en een ander maal over echtscheiding: maar tot de overigen zeg ik, niet de Héér (1 Cor. 7 : 12). Het is het absolute openbaringsbewustzijn van Jezus Christus „Ik en de Vader zijn één”, Zijn telkens herhaald „Ik zeg u.” „Wanneer de bovenmenselijke wereld... realiteits-karakter ontvangt en de mens zich buigt onder haar gezag, mogen wij gaan spreken van openbaring” <sup>22</sup>).

Ik mag mij ontslagen rekenen van een uitvoerig ingaan op het vraagstuk der openbaring. Prof. Heering heeft met krachtige overtuiging geloof als een reactie op openbaring beschreven <sup>23</sup>). Scholz was nog aarzelend: „Die Religion als Ausdruck eines Gottesbewusstseins, das den Offenbarungsbegriff zur Voraussetzung hat” <sup>24</sup>). Tegenover Hoekstra's mening, dat de godsdienst een psychologisch verschijnsel is, heb ik gemeend uitdrukkelijk de openbaring als grond van het geloof te moeten handhaven <sup>25</sup>). Ik heb nadruk gelegd op het karakter van gegeven-zijn der openbaring. Von Hügel gebruikt de termen „self-revealing reality” en „givenness” <sup>26</sup>). Te wijzen valt vooral hierop, dat het bij openbaring gaat niet alleen en zelfs niet in de eerste plaats om een mededeling van waarheid, maar om een dynamische energie, die zich zelf geeft, zich zelf wil verwerkelijken. Het is de Kracht en de Wijsheid Gods, van den Verborgene, of met een Bijbelse term: het is de Deus absconditus, die zich met kracht en wijsheid mededeelt aan mensen en in hun hart de bereidheid opwekt, Zijn openbaring door te geven aan anderen. Het gaat bij openbaring om een „Anspruch” Gods. „Sobald die Wahrheit spricht, anspricht, Wort wird, ist der Anspruch da und mit ihm der persönliche Ernst: du bist der Mann. Jetzt wird die Wahrheitsfrage brennend, Lebensinteresse, Entscheidung über mein Sein und Nicht-sein” <sup>27</sup>). Het is voor ons, Westerlingen, altijd moeilijk te begrijpen, dat de Logos niet enkel is een intellectuele factor, zoals onze wetenschap hem in tal van vormen gebruikt, maar machtig, geladen met energie. Logos is tegelijk dynamis. Logos, de openbaring van waarheid deelt een waarheid mede, die oneindig meer omvattend is, dan het intellectuele. Deze waarheid is bovenal irrationeel in de laatstgenoemde betekenis: meta-logisch, meta-rationeel. Daarom is het object van het geloof evenzeer irrationeel te noemen, niet alleen de wijze, waarop geloof tot stand komt <sup>28</sup>). Het is het Gans-Andere en zodra wij door het Woord zijn aangesproken, noemen wij dit Wezen den Gans-Andere.

Wij concludeerden: niet de rede, maar de openbaring grondslag van het geloof. Nu wordt de vraag: heeft de rede dan niets met het geloofsproces te maken? Wij denken nu nog aan de mensen aan wie Gods openbaring werd geschonken en die op hun beurt deze openbaring hetzij door prediking, hetzij door geschrift, aan anderen hebben medegedeeld. Ik denk dus aan profeten en apostelen. Wij zullen moeten nagaan op welke wijze de openbaring door hen is verwerkt.

Op de bekende zolderschildering van Michel Angelo in de Sixtijnse kapel te Rome komt ook een voorstelling voor van den profeet Jesaja op het ogenblik, waarop

een engel hem het Woord Gods toefluistert. Jesaja heeft het gezicht wat omgewend en de schilder treft ons door de eigenaardige receptieve en tegelijk reproducerende uitdrukking van Jesaja's gezicht. Dit ogenblik is het grote moment van de heilige inspiratie; God openbaart hem het Woord en de profeet luistert. Karl Barth erkent het Woord Gods in drieërlei gestalte. Hij spreekt van 1. das verkündigte Wort Gottes, n.l. in de kerk; 2. das geschriebene Wort Gottes n.l. in de H. Schrift. De Schrift is een grootheid, die in zekere zin gelijk is aan de kerk n.l. tijdelijk is en in andere zin boven de kerk uitgaat omdat zij neerslag is van het meest directe; 3. das offenbarte Wort Gottes. „Die als Gottes Wort zu uns redende und von uns gehörte Bibel bezeugt die geschehene Offenbarung” <sup>29)</sup>. Naarmate men teruggaat van 3. tot 1. wordt de invloed van den mens, dus van de rede, steeds groter. Stadium 3 is het moment van het Deus dixit, maar dit Goddelijk Woord is opgenomen door een mens, door de rede en wordt verwerkt. Ik meen, dat het onmogelijk zal blijken het moment van het Deus dixit los te maken uit het geheel van de woorden van den profeet. Het is er onlosmakelijk mee verbonden. Wat hem toegefluisterd wordt, zal hij na verwerking willen uiten tot zijn discipelen, hoe kan hij dit anders doen dan door gebruik te maken van de denkvormen en uitdrukkingswijzen der rede. De openbaring doet de rede niet te niet, brengt haar tot haar bestemming, zegt F. Kuiper <sup>30)</sup>. Wij mensen kunnen elkaar niet anders begrijpen dan door het gebaar, door de handeling of het woord. Het gebaar moge in staat zijn onbewust tot uitdrukking te brengen wat in ons leeft, wij hebben bij de profetische prediking nu eenmaal hoofdzakelijk te doen met een prediking door woord en bewust gekozen teken (ot) of door het eveneens redelijke geschrift. Maar als dit waar is, dan is ook duidelijk, dat de gehele mens door God aangesproken, verwerkt en doorgeeft wat tot hem gekomen is. Niet een bepaald gedeelte, een provincie van zijn geestesleven, maar de gehele mens, zoals God hem heeft geroepen. In het voorgaande is niet gesproken over Jezus Christus, omdat het bij Hem niet om het influisteren Gods, maar om het Zijn van het Woord gaat. Apostelen staan op één lijn met profeten in zo ver zij de ontvangers, de waarnemers van het geopenbaarde Woord zijn.

Nog één stap gaan wij verder. Het openbaringsmoment wordt overgedragen (de traditie), maar is dan al niet meer zuiver openbaringsmoment, doch conglomeraat van openbaring en rede. Nu wordt het verkondigd en bereikt andere mensen. Het Woord Gods is in deze verkondiging middellijk werkzaam, het werkt door de verkondiging heen, al is deze nog zo inadaequaat met het object der verkondiging. Wij zeiden, dat de invloed van de rede steeds groter wordt. Het geloof is uit het gehoor zegt Paulus. Hoe ontvangt nu de mens, die door de Verkondiging bereikt wordt, het Woord? Ook hier hetzelfde proces. God spreekt den mens aan dwars door de Verkondiging heen. En weer: God spreekt niet ons verstand aan noch ons gevoel noch onze wil, maar den geheelen mens, in zijn menselijke existentie. „Ik” word aangesproken door „Hem”, die „Gij” wordt. Ik krijg te kiezen of ik ja dan wel neen zal antwoorden op de roepstem Gods die tot mij komt door het verkondigde Woord heen. Christus heeft ons gegeven de gelijkenis van het zaad, dat in verschillende soorten grond valt. Hij spreekt ook over goede aarde. Als het zaad in goede aarde valt, komt het terecht in aarde die omgeploegd en opengewerkt is. Wat geschiedt er dan met het zaad? In de aarde heeft het omzettingsproces plaats, waardoor het zaad kan groeien en straks vrucht kan voortbrengen. Zonder beeld gesproken: de mens werkt mede bij het tot stand komen van geloof. Bewerkt met vrees en beving uw eigen behoud; want God is het die in u werkt zowel het willen als het volbrengen, terwille van Zijn welbehagen. (Filip. 2 : 12, 13). Hier wordt niet ontkend, dat in laatster instantie God het gehele geloofsproces bewerkt, maar God doet dit onmiddellijk en middellijk. Of theologisch gesproken: ik aanvaard niet met Barth het forensische van het tot stand komen van het geloof <sup>31)</sup>, maar een „aanknopingspunt” in de zin van Brunners „Möglichkeit des Verstehens der Verkündigung” <sup>32)</sup>. De term ondervindt bezwaren. Eigenlijk is hier iedere term onjuist. Aanknopingspunt veronderstelt een bepaald iets in den mens. Ik zou willen zeggen: de mens als geheel, althans wat zijn geestesfuncties, zijn rede betreft, de mens in zijn geestelijke existentie. De vraag is gesteld, of gesproken moet worden over een bijzonder godsdienstig kennisvermogen in ons. Prof. Heering gebruikt Otto's term divinatie, soms wordt ook intuïtie gebruikt <sup>33)</sup>. Terecht zegt dr de Vos dat geloven iets anders is dan denken, voelen en willen, al is het er mee verwant. Maar toch is m.i. met het aannemen van divinatie of intuïtie te veel „gegenständlich” vastgelegd, wat in ons antwoord geeft op de openbaring. Er is een zekere ontvankelijkheid, die God actualiseren moet door de aanraking van Zijn Geest, zegt Heering m.i. juist <sup>34)</sup>. Woorden als intuïtie of



divinatie zijn mij te veel aesthetisch in Kierkegaardiaanse zin, te weinig ethisch of existentieel. De gehele mens moet beslissen.

Waarom zal nu de mens het tot hem komende Woord van God aanvaarden? In vrijzinnige, ook in rechts-moderne kringen, wordt gewoonlijk verwezen naar de autonomie van den menselijke geest. Het lijkt dus of aan de rede een zeer grote plaats wordt ingeruimd. Reeds prof. Roessingh echter laat enige twijfel gevoelen of het woordgebruik juist is <sup>35)</sup>. Waar komt deze term vandaan? Het humanisme heeft van den aanvang af drieërlei autonomie van het menselijk bewustzijn gesteld: redelijk, zedelijk en religieus. Heering noemt de autonomie des geestes het meest principiële kenmerk van het humanisme. Het is ook psychologisch te benaderen, zoals Roessingh doet als hij spreekt over den modernen mens <sup>36)</sup>. „De moderne mens vond wat hij zocht voor zijn geestesleven in klimmende mate in het getuigenis van eigen geest.” Geen hoger gezag erkent hij dan het zelfstandig eigen oordeel. Vooral in het Duitse idealisme heeft de autonomie zeer in het middelpunt gestaan. Wij moeten het begrip dus zoeken in de sfeer van het bewustzijnsidealisme. Reeds Anaxagoras noemt den nous autokrátēs, absoluut soeverein: over alles heerst de geest. Het volmaakt kennende ik heeft het diepste (boventijdelijke) „wezen” der werkelijkheid in zich. Het is zelfgenoegzaam in zijn kennen (autarkēs). Het is onafhankelijk van de werkelijkheid en beheerst haar <sup>37)</sup>. Een wezenskenmerk is de eigen-scheppende kracht van den geest. De idealisten staan gewoonlijk vrij sceptisch tegenover de openbaring, die als correlatum het geloof te voorschijn heeft geroepen. Snethlage noemt openbaring dan ook een gezichtspunt <sup>38)</sup>. In elke geloofsvorm echter die van openbaring uitgaat, is een receptief moment. Wij spraken boven over het ontstaan van geloof als niet gegrond in een eigen daad van de rede, maar als het aanvaarden van een geschenk, dat van boven of van buiten tot den mens komt. Nu is het merkwaardig dat prof. Heering eigenlijk de autonomie des geestes afwijst, als hij slechts aanvaardt de autonomie van het oordeel. I, 90. Etymologisch acht hij het woord niet te handhaven wegens strijdigheid met de openbaringsgedachte en met het gezag van het Evangelie. Anders staat het z.i. met de autonomie van het oordeel, de afwijzing van uitwendig gezag en de erkenning van het innerlijk gezag der evangelische waarheid, die ons gegrepen heeft (I, 263). Autonomie van het geloofsoordeel acht hij iets geheel anders dan het idealistische autonomiebegrip, omdat geloof niet zonder de inwerking van den Heiligen Geest ontstaat (II, 252). Waarom dan echter de term gehandhaafd? Ook een term als theonome autonomie lijkt mij niet gelukkig, is een contradictio in terminis. Deze term heeft m.i. alleen zin op het standpunt der identiteitsphilosophie, als theos en autos waarlijk ident zijn.

Met dit al is reeds verwezen naar de inwerking van den Heiligen Geest. Op de vraag waarom de mens openbaring in geloof aanvaardt, is altijd verwezen naar het testimonium spiritus sancti internum. Dit is a.h.w. een tweede openbaring, die de historische openbaring tot een persoonlijke moet maken. Prof. Korff spreekt over een tweede innerlijke openbaring, die echter geen aparte inhoud zal hebben, doch slechts verwijst naar de bestaande in Christus <sup>39)</sup>. Als prof. Heering onder autonomie van het oordeel alleen verstaat de overtuiging, dat uitwendig gezag, waaromtrent niet tegelijk in ons zelf aan onze rede een getuigenis gegeven is, moet worden afgewezen, dan ga ik hiermede volkomen accoord, maar de moeilijkheid van een woordkeuze blijft. Ik grijp liever dan naar autonomie, naar het testimonium spiritus sancti internum, waardoor meer uitdrukkelijk blijkt, dat het niet onze geest, onze rede, egoo autos, maar Gods geest is, die dringt tot een aanvaarding in geloof. In dat t.s.s.i. wordt tot uitdrukking gebracht de overtuiging dat het in laatste instantie God zelf is die den mens tot geloof brengt en dat het daarbij gaat om een mysterie, waaraan de mens zich overgeeft.

Conclusie: Ten opzichte van de vraag naar de verhouding van geloof en rede concludeer ik, dat af te wijzen valt elk standpunt, waarbij de rede het geloof voortbrengt. Het geloof ontstaat als antwoord op de openbaring die den mens wordt overgeleverd en waaromtrent aan zijn geest door den Heiligen Geest een getuigenis wordt geschonken. In de aanvaarding van het Woord Gods ontvangt echter de rede een taak, zij moet het Woord in de voor mensen begrijpelijke en verstaanbare vormen overzetten.

### III. Plaats der rede in het geloof.

Nog enkele opmerkingen omtrent de practische toepassing. Bij velen bestaat, bewust of onbewust, de overtuiging, dat de rede tot taak heeft het geloof te zuiveren. Eenvoudige mensen kunnen dit zeggen, niemand minder dan Scholten verklaarde:

„ware het zo, dat de wetenschap het geloof aan God vernietigde, hieruit zou volgen, dat dit geloof als waanzin ter zijde gesteld, maar niet, dat op godsdienstig en zedelijk gebied een andere rechtbank dan die der wetenschap ingeroepen moet worden” <sup>40</sup>). Er zijn godsdienstige voorstellingen die als strijdig met de waarheid moeten worden beschouwd. Bij Kant is het begrijpelijkerwijze niet de theoretische, maar de praktische rede, die als een criterium voor alle godsdienstige verschijnselen optreedt. Natuurlijke religie — daarom was het Kant te doen — is die religie, waarin ik van te voren moet weten, dat iets plicht is, voor ik het als een Goddelijk gebod kan aanvaarden <sup>41</sup>). De praktische rede in de zin van het ethische mag echter niet altijd als criterium beschouwd worden. Kierkegaard wijst bv. op het offer van Abraham, ethisch gesproken niet te rechtvaardigen, godsdienstig gesproken wél. Trouwens is de vergeving, bv. aan de boetvaardige zondares of aan den moordenaar aan het kruis, niet eveneens een verbreking van het ethische? Of Christus' woorden: laat de doden hun doden begraven?

Een eigenaardig standpunt neemt de jonge Natorp in. Hij spreekt over godsdienst binnen de grenzen der humaniteit. In het menselijk bewustzijn is het het gevoel, de moederschoot van alle bewustzijn, dat het geloof voortbrengt. Het eigenaardige van het geloof ligt „in der fort und fort sich behauptenden und zwar unbedingten Vorherrschaft des unendlichen, gestaltlosen Gefühls <sup>42</sup>“). Nu is een der bezwaren van het gevoel, dat het telkens tracht de gestelde grenzen te overschrijden. Het oneindige gevoel maakt er aanspraak op alles te omvatten: wetenschap, kunst, zedelijkheid. Dit is fout en machtsmisbruik van de godsdienst, die door het gevoel wordt voortgebracht. Het gevoel integendeel moet zich onderwerpen aan de maten en normen van de kennis, de zedelijkheid en de schoonheid. Dit leidt tot de einduitspraak: „Religion ist genau so weit festzuhalten, als sie innerhalb der Grenzen der Humanität beschlossen bleibt, dagegen nicht mehr, so fern die ungemessene Drang des Gefühls sie verleitet deren Grenzen zu durchbrechen und ihren ewigen Gesetzen den Gehorsam zu versagen <sup>43</sup>“).

Het stellen van grenzen is nodig. Waar liggen zij echter? Dat er tal van overwoekeringen zijn in verschillende geloofsvoorstellingen is maar al te waar. Wanneer men sommige voorstellingen leest over het leven na dit leven in hel, vagevuur of hemel, vraagt men zich vaak af waar de grens ligt voor het toelaatbare. Evenzeer gaat dit op t.a.v. sommige moderne gedachten omtrent een mogelijkheid van volmaking in het hiernamaals. Zelfs Kant gaat hier niet vrij uit. In 't bijzonder klemt dit wanneer moet worden uitgemaakt, wat in de ons overgeleverde openbaring werkelijk Gods Woord is. Wat is met name in de Bijbel Gods Woord, wat niet? Het bekende antwoord van Luther „was Christum treibet” is een sympathiek richtsnoer, maar verplaatst slechts de moeilijkheid. Want ook de Christusgestalte is niet een vastomlijnde figuur. Het stellen van grenzen blijft nodig, in zover grenswachters ons wijzen op de gevaren van overwoekering van voorstellingen, waartoe de den mens geschonken openbaring geen aanleiding geeft. Zij dwingen tot een kritisch onderzoek om vast te stellen of het woord dat wij spreken of de handeling die wij verrichten overeenkomt met het geheel van voorstellingen en handelingen dat wij in de hoop, door het getuigenis van Gods H. Geest in ons hart te zijn geleid, in geloof hebben gekozen en aanvaard als zelfmededeling Gods.

Dit voert ons tot het laatste probleem: het vraagstuk der historische critiek. Men kan de vraag stellen of het toepassen van de historische critiek op de Bijbel, in het bijzonder op het Nieuwe Testament, niet insluit de innerlijke verzekerdheid, dat aan de rede tenslotte het laatste woord toekomt. Is het toelaatbaar, dat de rede oordeelt over de openbaring? Is hier toch ingeslopen wat wij zo even afwezen: de hoogmoedige neiging om met de menselijke rede het Goddelijk Woord te zuiveren?

Het antwoord ligt in het voorgaande eigenlijk al besloten. Inderdaad heeft de rede niet het recht om de Goddelijke openbaring te beoordelen, maar de openbaring, het moment van het Deus dixit, komt nooit zuiver tot den mens, die haar niet uit de eerste hand ontvangt. Met woorden van Martin Buber: „Es ist nicht Eigenmacht des Menschen die hier wirkt, es ist auch nicht reiner Durchgang Gottes, es ist Mischung von Göttlichem und Menschlichem” <sup>44</sup>).

De revelatie blijft niet zuiver, maar verbindt zich met de rede. De H. Schrift moge Gods Woord bevatten, zij is tegelijk menselijk woord, menselijke voorstelling <sup>45</sup>). Als voorbeeld van 't menselijke noemt J. N. Sevenster Paulus' voorstelling van Christus' wederkomst en ook Marcus 9 : 1 <sup>46</sup>). Spreekt de schrijver van het boek Leviticus het woord wanneer hij namens God gelast het brengen van brand- en slachtoffers of Jeremia, als hij verklaart dat God niet had gesproken noch geboden be-



treffende brand- of slachtoffers? (7 : 22) Is Mattheus' redactie van het Onze Vader of van de Zaligsprekingen meer of minder Woord Gods dan die van Lucas? Kortom, in de geschriften van Oude en Nieuwe Testament hebben wij te maken met een conglomeraat van Goddelijke openbaring en menselijke rede. Het is, zagen wij, onmogelijk de openbaringsmomenten te isoleren. Deze omstandigheid rechtvaardigt m.i. de historische critiek, ja, maakt haar tot een eis des geloofs. Want dit eist, dat wij al het aardse en menselijke aan het oordeel zullen onderwerpen. Toch moeten wij hierbij een reserve maken. Ik zou willen zeggen, dat eis voor het uitoefenen van de historische critiek is het zelf gelovig zijn, vooral in die zin dat de geleerde durft te vertrouwen bij zijn arbeid door den Geest te worden geleid. Terecht schrijft dr Sevenster, dat de critiek een middel is, dat wij gebruiken om des te duidelijker te doen uitkomen de boodschap om welke het in het N.T. gaat (voor het O.T. geldt uitteraard hetzelfde) <sup>47)</sup>. En zeer principieel klinkt een woord van prof. Korff: „ook dit behoort tot het mens-zijn van Christus, dat Zijn historische verschijning voorwerp wordt van historisch onderzoek <sup>48)</sup>. Men kan hier opmerken, dat Hij dan eerst waarlijk zich zelf ontledigd heeft en de gestalte van een dienstknecht heeft aangenomen en den mensen gelijk geworden is (Filip. 2 : 7).

Dr W. F. GOLTERMAN.

- <sup>1)</sup> E. Gilson: Reason and revelation in the middle ages, 1938.
- <sup>2)</sup> A. H. Haentjens, Remonstrantse en Calvinistische Dogmatiek, 1913, blz. 15.
- <sup>3)</sup> G. E. Lessing, Die Erziehung des Menschengeschlechts, par. 4.
- <sup>4)</sup> Vgl. W. Schubart, Dostojewski en Nietzsche.
- <sup>5)</sup> Zie vooral F. Heinemann, Neue Wege der Philosophie, 1929.
- <sup>6)</sup> K. H. Roessingh, Verzamelde Werken II, 1926, blz. 379vv en 347vv.
- <sup>7)</sup> A. M. Brouwer, De Moderne richting.
- <sup>8)</sup> J. F. Beeren, Rechts-modernisme, Practisch Christendom, Serie IV, nr. 5.
- <sup>9)</sup> W. Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 1921<sup>9-10</sup>, blz. 513.
- <sup>10)</sup> K. Jaspers, Existenzphilosophie, 1938, blz. 47, 50.
- <sup>11)</sup> Anders bij G. Horreüs de Haas, Moderne Theologie, blz. 158: werkelijkheid is realisatie van een waarden-verwerkelijkende macht, misschien een almachtige en alwijze Wereld-Rede.
- <sup>12)</sup> E. Troeltsch, Die Bedeutung des Begriffs der Kontingenz, 1910, Gesammelte Schriften II.
- <sup>13)</sup> Ontleend aan Eve Curie, Madame Curie, blz. 205.
- <sup>14)</sup> C. W. Opzoomer, De Godsdienst, 1864, blz. 143.
- <sup>15)</sup> H. Scholz, Religionsphilosophie, 1921<sup>1</sup>, blz. 168.
- <sup>16)</sup> H. T. de Graaf, Om het eeuwig goed, 1923, blz. 189.
- <sup>17)</sup> G. W. F. Hegel, Begriff der Religion, uitgave G. Lasson, 1925, I, Einleitung 4. Abschn. en deel I, Kap. 2, 1. Abschn.
- <sup>18)</sup> I. Kant, Prolegomena, uitgave Reclam, par. 57.
- <sup>19)</sup> I. Kant, Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, Reclam, blz. 164.
- <sup>20)</sup> H. Bergson, Les deux sources de la morale et de la religion, 1932<sup>2</sup>, blz. 111, 112, 127, 137, 147, 219.
- <sup>21)</sup> J. M. van Veen, Nathan Söderblom, 1940, blz. 208.
- <sup>22)</sup> t.a.p., 116.
- <sup>23)</sup> G. J. Heering, Geloof en Openbaring, I, 1935, II, 1937.
- <sup>24)</sup> H. Scholz, Religionsphilosophie, 1922<sup>2</sup>.
- <sup>25)</sup> W. F. Golterman, De Godsdienstwijsbegeerte van S. Hoekstra Bzn., 1942, blz. 98vv.
- <sup>26)</sup> F. von Hügel, Essays and addresses on the Philosophy of Religion, I, blz. 36, 42.
- <sup>27)</sup> E. Brunner, Die Mystik und das Wort, 1924, blz. 101.
- <sup>28)</sup> K. H. Roessingh, Het irrationeel karakter, II, blz. 380.
- <sup>29)</sup> K. Barth, Kirchliche Dogmatik, Die Lehre vom Wort Gottes, I, 1., blz. 89vv.
- <sup>30)</sup> F. Kuiper, De Gemeente in de wereld, 1941, blz. 51.
- <sup>31)</sup> K. Barth, t.a.p. blz. 250vv.; Nein, 1934, blz. 26.
- <sup>32)</sup> E. Brunner, Natur und Gnade, 1935<sup>2</sup>, blz. 41, 58; G. J. Heering t.a.p. II 298vv.
- <sup>33)</sup> H. de Vos, Inleiding tot de wijsbegeerte van de godsdienst, 1937, blz. 100vv.
- <sup>34)</sup> G. J. Heering, t.a.p., I, 299.
- <sup>35)</sup> Roessingh II, 347vv, Heering I, 255.
- <sup>36)</sup> Deel IV, blz. 237—241.
- <sup>37)</sup> B. J. H. Ovink, De zekerheid der menselijke kennis, blz. 10, 11.
- <sup>38)</sup> J. L. Snethlage, De godsdienstphilosophie van Immanuel Kant, 1931, blz. 141, 242v.
- <sup>39)</sup> F. W. A. Korff, Christologie, I, blz. 81—83.
- <sup>40)</sup> Aangehaald door prof. Roessingh, II, 379.
- <sup>41)</sup> I. Kant, Religion innerhalb, blz. 165.
- <sup>42)</sup> P. Natorp, Religion innerhalb der Grenzen der Humanität, blz. 51.
- <sup>43)</sup> t.a.p., blz. 68. Zie mijn artikel: Enkele opmerkingen over de ontwikkeling in Natorps opvatting van de godsdienst, Alg. Tijdschrift v. Wijsbegeerte en Psychologie, Jrg. 33, nr. 5, blz. 245vv.
- <sup>44)</sup> M. Buber, Ich und Du, 1936, blz. 135vv.
- <sup>45)</sup> E. Brunner, Religionsphilosophie, 1931, blz. 79. Hiertegen G. C. Berkouwer, Het probleem der Schriftcritiek. Terecht spreekt hij over het isolement der Gereformeerde Schriftbeschouwing.
- <sup>46)</sup> J. N. Sevenster, Over uitgangspunt en methode der Eschatologie, Vox Theologica Oct. 1942, blz. 8.
- <sup>47)</sup> J. N. Sevenster, De boodschap van het Nieuwe Testament, blz. 18.
- <sup>48)</sup> F. W. A. Korff, Christologie I blz. 21. De Kenosis-gedachte ook bij P. Althaus, zie Berkouwer, blz. 244: aan Gods openbaring is noodzakelijk de knechtsgestalte, de kenosis, verbonden.

# Iets over kerkbouw.

„Tot verpoozing van de aandacht” (gelijk in den goeden ouden tijd de dominee zeide, wanneer hij den middenzang opgaf) heb ik mij den laatsten tijd eenigszins verdiept in de geschiedenis van den kerkbouw. In zekeren zin verging het mij daarbij als de gemeente, die onder het voorspel eens ging verzitten, maar dan in het opgegeven vers iets vinden kon, dat een nieuwe aandacht vroeg en verdiende.

Er zou geen reden zijn deze bezigheid van vrije oogenblikken in een artikel te verwerken, wanneer mij niet tot mijn verrassing was gebleken, dat er in Nederland een studiekring „Eeredienst en Kerkbouw” bestaat, een afdeeling van het „Instituut voor religieuze en kerkelijke kunst” te Utrecht. Deze kring, samengesteld uit architecten en theologen, heeft een aantal kerkgebouwen ontworpen en de ontwerpen in het Instituut geëxposeerd. Op het oogenblik reist de tentoonstelling door het land; zij is een grondige bezichtiging overwaard. Bovendien is van de collectie een beredeneerde en geïllustreerde catalogus uitgegeven, die aan iederen belangstellende voor een zeer gering bedrag een levendig beeld geeft van hetgeen ten onzent leeft met betrekking tot den protestantschen kerkbouw bij een kring van menschen, die zich daarvan rekenschap hebben gegeven <sup>1</sup>. Ir Daan Jansen schreef een inleiding, terwijl de Heer B. T. Boeyinga de in vereenvoudigde teekeningen weergegeven ontwerpen toelichtte. Het zijn er, althans in den catalogus, in totaal 20; de toelichtingen zijn telkens verdeeld in twee of drie paragraafjes, waarin resp. de *hoofdelementen*, de *bijzonderheden* en de *hoofdgedachten van de ontwerpers* worden aangegeven. Het geheel is een zeer belangwekkende publicatie, die ieder lezer der *Vox Theologica* ter bestudeering zij aanbevolen. Het is naar aanleiding van deze uitgave, dat ik in het volgende opstel enkele opmerkingen zou willen maken.

## I

*Mutatis mutandis* is het met den kerkbouw gesteld als met de kerkorde en met de liturgie. Regelen ervoor zijn niet onmiddellijk uit de Schrift af te leiden, zooals voor de prediking, de sacramenten en het dogma. Een groote mate van vrijheid, in den formeelen zin van het woord, en van verscheidenheid is dus mogelijk, zonder dat aan de eenheid der gemeente afbreuk behoeft te worden gedaan. Er zijn geen bindende voorschriften te geven, waarom iets bepaald zou „moeten”; daartegenover zijn er in vele gevallen wel redenen te noemen, waarom iets bepaald niet moet.

Zoo heeft het met den kerkbouw trouwens ook eigenlijk altijd inderdaad gestaan. Er is een element van toevalligheid in de totstandkoming van de beide grondvormen van het christelijk kerkgebouw. De herkomst van de oudchristelijke basilica is nog steeds niet opgehelderd <sup>2</sup>. En de centraalbouw was eigenlijk nooit een gewone kerk, maar diende bijzondere doeleinden <sup>3</sup>. Behalve de herkomst staat ook de inrichting van de basilica niet zoo vast als de Heer Jansen ons wil doen gelooven; of liever zij was oorspronkelijk en algemeen vast niet zóó ingericht als hij het voorstelt <sup>4</sup>. Daarbij komt dan nog, dat het ons toch wellicht niet heelemaal niet meer mogelijk is de ruimte in de basilica op dezelfde wijze aan te voelen als de gemeente, die daar oorspronkelijk bijeenkwam. Is de basilica inderdaad zoo uitgesproken een richtingsbouw als men uit de litteratuur zou opmaken? <sup>5</sup>.

Wanneer er zooveel vooralsnog onbeantwoorde of niet te beantwoorden vragen rijzen naar herkomst, inrichting en ruimtelijk karakter van het classieke kerktype, dat door alle eeuwen heen heeft nagewerkt, dan is het duidelijk, dat men niet op historische gronden kan zeggen hoe het moet of niet moet. De traditie kan ons

<sup>1</sup> *Kerkbouw*, Ontwerpen van den Studiekring „Eeredienst en Kerkbouw”, Arnhem 1943. (Prijs f 0.90).

<sup>2</sup> De verschillende afleidingen van de oudchristelijke basilica uit antieke bouwvormen worden uitvoerig besproken in F. Witting, *Die Anfänge christlicher Architektur*, Strassburg 1902.

<sup>3</sup> Het was of een *baptisterium* of een grafkerk (G. Dehio—G. von Bezold, *Die kirchliche Baukunst des Abendlandes*, I, Stuttgart 1892, p. 205.).

<sup>4</sup> *Kerkbouw*, p. 9: „In aansluiting bij de traditie der Oud-Christelijke kerk wordt dan ook in het moderne protestantsche kerkgebouw de predikstoel vaak ter zijde gesteld... Als bij de Oud-Christelijke Gemeenten ziet men den excentrisch geplaatsten kansel dan ook vaak als een soort ambo verbonden met den koorwand.” — Dit is een onjuist beroep op de traditie van de oude kerk; zie beneden sub III.

<sup>5</sup> Men leze tegenover deze algemeene opvatting de interessante analyse van de ruimte der basilica bij R. Hamann, *Geschichte der Kunst von der altchristlichen Zeit bis zur Gegenwart*, Berlin 1933, p. 83ss.



enkele vingerwijzingen geven, maar de theologische inzichten zullen beslissend moeten zijn. Daarom is het verheugend, dat in den studiekering „Eeredienst en Kerkbouw” architecten en theologen samenwerken. Maar eveneens daarom is het niet verwonderlijk, dat de ontwerpen ter expositie zoozeer uiteenloopen. „Men bedenke — schrijft de Heer Jansen terecht — . . . dat deze verscheidenheid tot op zekere hoogte de neerslag is van de gespletenheid van het protestantsch-kerkelijk leven.”<sup>6</sup> De deelnemers aan den studiekering beschouwen dit zelf ook niet als een idealen toestand; en hoe moeilijk het ook zal zijn dien te verbeteren, ik ben zeker van meening, dat we er niet zoo maar in kunnen berusten. Dat is evenwel een reden te meer, ons niet in experimenten te begeven, waar of heelemaal geen theologie of een onaanvaardbare theologie achter steekt. In dat opzicht hebben wij juist in de Hervormde Kerk eenig leergeld betaald. Een reorganisatie van de kerkorde kon niet tot stand komen, omdat zij goeddeels voortkwam uit de vernieuwing van het theologisch denken; oude en in den strijd nog eenmaal zich verstelligende richtings-overwegingen verzetten zich, en bleken (waarlijk geen wonder!) nog juist in de meerderheid te zijn. Het omgekeerde heeft zich voorgedaan met den nieuwen zangbundel, waaraan weliswaar vergeleken bij den ouden een overwinning op punten kan worden toegekend, maar die toch eigenlijk is aangeboden en gedeeltelijk aanvaard, ofschoon de bundel als geheel niet berustte op een nieuw belijden of zelfs maar op een vernieuwd inzicht in het kerkelijk belijden, maar integendeel vele liederen op individueele stokpaardjes zijn komen aanrijden.

Het zou te betreuren zijn, wanneer wij, juist nu het inzicht is gerijpt, dat kerkbouw en theologie iets met elkander te maken hebben, met den kerkbouw iets soortgelijks zouden moeten beleven als met den nieuwen bundel. M.a.w., dat een aantal willekeurigheden of mode-overtuigingen, opgediend als theologie, ons een aantal kerkgebouwen zou voorzetten, die, dank zij de zorgvuldige kunstzinnigheid der architecten, wellicht wel zouden passen in het Nederlandsche landschap, maar die, dank zij de haastige denkluiheid der theologen, slecht aansluiten aan het gereformeerde leven. Dat het gevaar niet denkbeeldig is, wordt ten duidelijkste bewezen uit den onzin, dien men in verschillende toelichtingen in *Kerkbouw* kan lezen. Een kerk bouwt men in de hoop, dat zij eeuwen zal staan — dat is langer dan een zangbundel behoeft mee te gaan. Op een bundel kan men geheel of gedeeltelijk terugkomen, al valt ook dit niet mee. Maar een kerk breekt men in den regel niet af, voordat zij bouwvallig geworden is. Daarom beteekent een mislukt experiment in den kerkbouw een schade voor eeuwen: de gemeente zit er mee en moet zich erin behelpen, zooals wij ons voor den gereformeerden eeredienst in een gothische kathedraal toch altijd min of meer behelpen moeten. Groote gedeelten laten wij ongebruikt en in het gebruikte stuk staan de pilaren ons in den weg. De andere mogelijkheid is er natuurlijk ook nog, namelijk dat de suggestie van het gebouw ons te sterk wordt. Dan staat de zaak weer analoog met den nieuwen bundel: de menschen gaan op den duur gelooven wat zij aanvankelijk zonder erg zingen, omdat een dominee in zijn onverstand het hun opgeeft! In de kathedraal van York, waar men in alle hoeken en kanten zijn devotie kan verrichten, zeide mij een hoogkerkelijk anglicaansch geestelijke, dat zij weer wisten, waarvoor men zulke gebouwen moet gebruiken. Dat was inderdaad meer dan ik zeggen kon; ik zou mij er desnoods bij gebrek aan beter, in kunnen schikken. Maar achter den gothischen stijl staat een in de reformatie afgewezen theologie<sup>7</sup>.

Wij kunnen dus niet tevreden zijn, wanneer er theologie achter de architectuur steekt. Het moet de rechte theologie zijn, en dat niet alleen terwille van de theologie, maar juist ook ten dienste van de architectuur. Een romantische of modieuze bevlieging van den „theologischen adviseur” zou de gemeente een kerk kunnen voorzetten, waarin zij eeuwenlang scheef moet zitten om het Woord recht te hooren snijden.

Daarom kan ik ook niet instemmen met een argument, dat in *Kerkbouw* telkens terugkeert, zooewel in de inleiding van Ir Jansen als in de toelichtingen op de ont-

<sup>6</sup> *Kerkbouw*, p. 5.

<sup>7</sup> Daarom was het dan ook onzinnig, dat men in het Deutschland van het midden der negentiende eeuw den gothischen stijl hield voor den protestantschen kerkbouwstijl *par excellence*, zooals in het bijzonder aan den dag trad in de conflicten rondom den bouw van de Nicolaikirche in Hamburg (K. E. O. Fritsch, *Der Kirchenbau des Protestantismus von der Reformation bis zur Gegenwart*, Berlin 1893, p. 221ss.; cf. C. Horn, art. *Kirchenbau*, in RGG<sup>2</sup> III 862s.). De ervaringen, die men ermee heeft opgedaan, waren zonder uitzondering onaangenaam — nog afgezien daarvan, dat deze neogothiek onmogelijk de suggestie kon oproepen, die van de werkelijk gothische ruimte uitgaat.

werpen: als zouden behoeften en verlangens, die in de tegenwoordige of met name in de jongere generatie leven, bepalend kunnen zijn voor den bouw en de inrichting van een kerk. In de eerste plaats is het wel heel moeilijk zonder voorbarige en om zoo te zeggen imperialistische generaliseering te zeggen, welke „de” behoeften zijn van „de” tegenwoordige generatie. In de tweede plaats worden deze wellicht in een volgend geslacht alweer heel spoedig afgelost door andere „behoeften”. In de derde plaats — en dat is beslissend — mag de vormgeving van het kerkgebouw, d.w.z. (zoals wij nog zullen zien) bepaaldelijk de inrichting van het kerkgebouw, niet berusten op de subjectieve behoeften en verlangens van de empirische gemeente (evenmin als op de artistieke invallen van den architect of op de ephemerie inzichten van den „theologischen adviseur”), maar kan zij alleen voortvloeien uit een objectief antwoord op de vraag: wat gebeurt er in de kerk? Volkomen terecht schrijven de Hoogleeraren Lansdorp en Bakhuizen van den Brink: „Wij gingen er . . . van uit, dat de eigenlijke opdrachtgever voor den bouw . . . de Eeredienst zelf is”<sup>8</sup>.

## II

Wie een kerk bouwt, staat voor vraagstukken van allerlei aard. Wie een protestantsche kerk bouwt, ziet de problemen vermenigvuldigd. Maar wie een gereformeerde kerk wil bouwen, staat voor een bijkans onmogelijke taak. Het is duidelijk, in welken zin het woord „gereformeerd” hier is bedoeld, namelijk in de tegelijk historische en principieele beteekenis van *issu de Calvin*. Het is ditmaal niet de gelegenheid dit nader toe te lichten of te verdedigen; ik volsta met de aanduiding. Ik voeg er nog een evenmin uitgewerkte, maar evenzeer (als men wil) „programmatische” aanduiding aan toe: de Nederlandsche Hervormde Kerk is een gereformeerde kerk.

Wie een gereformeerde kerk bouwt, staat voor een bijkans onmogelijke taak. Hij moet een ruimte scheppen voor een niet zakelijk, maar geestelijk — d.w.z. voor een niet (zoals de roomsche mis) ruimtelijk, maar tijdelijk — gebeuren. Hij bouwt geen tempel<sup>9</sup>, maar ook geen gehoorzaal. Zijn gebouw mag en wil niet „sacraal” zijn, maar het laat ook onbevredigd, wanneer het een „profanen” indruk maakt. Op zichzelf zijn alle of althans de meeste in de overlevering voorkomende vormen van kerkgebouwen aan den gereformeerden eeredienst dienstbaar te maken; het is vrijwel om het even, of de kerk in grondplan een kruisvorm heeft dan wel uit een rechthoekige zaal bestaat; of het een langwerpigen en gerichten, dan wel een gecentraliseerden bouw betreft — bijna alle vormen zijn tot op zekere hoogte goed. Maar niet één vorm is geheel bevredigend: het is niet mogelijk werkelijk uit te drukken, wat in deze ruimte gebeuren moet. Wanneer, zoals wij de Heeren Lansdorp en Bakhuizen van den Brink hoorden zeggen, de eeredienst zelf de eigenlijke opdrachtgever is voor den bouw, dan moeten wij zeggen: voor den eeredienst, dien wij begeren, is bijna elke vorm bruikbaar, maar geen enkele vorm toereikend. De gereformeerde eeredienst, de consequentie van de reformatie der kerk, onderscheidt zich van alle christelijke cultusvormen met name ook door wat er niet in gebeurt. In overeenstemming daarmee is het gereformeerde kerkgebouw mede te herkennen aan wat er niet in staat. Maar hoe het wel „moet” — daar zijn geen regelen voor te geven.

Daarom is ook de heterogeniteit van de inzendingen ter Utrechtsche expositie in geen enkel opzicht een bezwaar. Alleen wanneer de liturgie, niet zoozeer een uitbreider, als wel een zakelijker, ruimtelijker karakter aanneemt, ontstaan er vanzelf regelen voor den kerkbouw. Zoo is het ook (wij komen daar nog even op terug) met de ontwikkeling van de basilica gegaan. Het type van de Roomsche Katholieke kerk staat door alle bouwstijlen heen vrijwel vast. Al zijn soms zéér aantrekkelijke varianten mogelijk, het altaar en de altaarhandeling roepen bijna vanzelf het langwerpig grondplan, den z.g. gerichten bouw, op. Op vrijwel hetzelfde grondplan kan men een oudchristelijke basilica, een romaanschen of een gothischen dom, een renaissancestisch of een barok gebouw, en zelfs een „moderne” kerk zetten. De roomsche eeredienst verleent niet alleen de opdracht, maar bepaalt ook tot op groote hoogte den vorm, althans in sterke mate den plattegrond. Er zijn in de laatste

<sup>8</sup> *Kerkbouw*, p. 18.

<sup>9</sup> Merkwaardigerwijs gebruikt Calvin voor het kerkgebouw juist het woord *temple* (bv. *Quatre Sermons traictans de matières fort utiles pour nostre temps*, CR. Opp. Calv. 8 412). En dit bleef de naam voor de kerkgebouwen van de Hugenoten (M. D. Ozinga, *De Protestantische Kerkenbouw in Nederland van Hervorming tot Franschen tijd*, Amsterdam 1929, p. 9, 115s. — Fritsch l.c., p. 472 Abb. 884; p. 474 Abb. 887; p. 475 Abb. 888—890).



eeuw, met name in Scandinavië en in Duitschland (om van het anglicaansche Engeland niet te spreken), protestantsche kerken gebouwd van hetzelfde type, waarvan wij Nederlanders, die aan dit type voor den protestantschen kerkbouw nog niet gewend zijn, ons bij het binnenkomen zouden afvragen: van welke religie wordt hier professie gedaan? <sup>10</sup>

In den gereformeerden eeredienst gaat het om drie gelijkwaardige handelingen: de prediking, de doopsbediening, en de avondmaalsviering. Het eigenlijke probleem, een adaequate ruimte te scheppen voor deze drie handelingen, is onoplosbaar. Het moet bij benaderende oplossingen blijven, en de vorm van het grondplan zal, behalve soms van dwingende uitwendige omstandigheden, grootendeels kunnen afhangen van den persoonlijken smaak. Het is niet zeer belangrijk, maar ik moge hier mededeelen, dat naar mijn gevoelen het in de zeventiende eeuw ten onzent meermalen toegepaste grieksche kruis in den regel tot fraaie en tevens practische oplossingen heeft geleid. <sup>11</sup> Het komt in *Kerkbouw* tweemaal voor <sup>12</sup>. Een dergelijke persoonlijke voorkeur doet echter niets af van het inzicht, dat het grondplan als zoodanig niet wezenlijk bijdraagt tot de oplossing van het probleem van den protestantschen kerkbouw. Wanneer de eeredienst de opdrachtgever is, moet het eigenlijke probleem en zijn oplossing worden gezocht in de plaatsing van kansel, doopvont en avondmaalstafel.

### III

In de oude kerk werd de preek door den bisschop aanvankelijk gehouden vanuit de apsis; pas later, toen tengevolge van de ontwikkeling van den altaardienst de afstand tusschen apsis en schip te groot werd, besteede hij daarvoor den *ambon* <sup>13</sup>. het altaar was oorspronkelijk een beweegbare avondmaalstafel, die pas op het einde van de derde eeuw van functie veranderde en een vaste plaats kreeg <sup>14</sup>. Wanneer men zich dus op de traditie van de oude kerk wil beroepen, en daarbij denkt aan de *vetus et purior ecclesia*, dus aan de kerk uit den tijd voor de functie-verandering van het „altaar”, dan komt men min of meer uit bij het z.g. „kanselaltaar”, dat in de achttiende eeuw in Duitschland in zwang gekomen is en zich daar gedeeltelijk tot op den huidige dag heeft gehandhaafd. Met „kanselaltaar” bedoelt men een vereeniging van preekstoel en altaar tot één constructie, waarbij de kansel achter en boven het altaar staat en dus beide vanuit de gemeente als één geheel worden gezien <sup>15</sup>. Verschillende ontwerpen van den studiekering sluiten bij deze oudste traditie af; zonder een kanselaltaar in eigenlijken zin te geven, plaatsen zij preekstoel en avondmaalstafel achter elkaar in de hoofdas van het kerkgebouw <sup>16</sup>.

Het meerendeel der ontwerpen volgt evenwel, met den grooten stroom van roomsche, luthersche en anglicaansche kerken met name uit den lateren tijd, de jongere traditie, waarbij de kansel wordt gesteld op de plaats van den *ambon*, dus terzijde van de as, en de vaste avondmaalstafel op de plaats van het altaar in het koor.

Een derde ontwikkelingslijn neemt haar uitgangspunt in de opleving van de prediking in de latere middeleeuwen. Hoogaltaar en lezenaar(s) bevinden zich in en aan den rand van het priesterkoor; voor de prediking wordt een afzonderlijk gestoelte opgesteld, de eerste eigenlijke preekstoel, in den regel aan de middelste zuidelijke pilaar van het schip <sup>17</sup>. Toen de reformatie deze kerkgebouwen overnam, behoefde men slechts het koor te ontruimen om een passend gebouw voor den gereformeerden preekdienst te hebben. In vele gothische Hervormde kerken in de stad en op het land staat de kansel nog steeds op zijn laat-middeleeuwsche plaats. Men heeft deze plaats zelfs aangehouden in enkele kerken, die voor den Hervormden dienst zijn gebouwd en een basilicaal grondplan vertoonen: de Zuider- en de Westerkerk in Amsterdam, en de 1634—6 in gothischen stijl gebouwde Hervormde kerk te

<sup>10</sup> J. G. Wattjes, *Moderne Kerken in Europa en Amerika*, Amsterdam (1931), afb. 10—14, 18, 26, 77. — W. Wendland, *Kunst im Zeichen des Kreuzes*, Berlin—Leipzig (1934), p. 73.

<sup>11</sup> B.v. de Noorderkerk te Amsterdam, en de copie daarvan: de Noorderkerk in Groningen, de kerken te Maassluis, Renswoude, Hooge Zwaluwe, Koevorden en 's-Graveland; in zekeren zin ook de Nieuwe Kerk te Haarlem, het mooie kerkje van Oudshoorn, en de Oosterkerk te Amsterdam.

<sup>12</sup> De nrs 14 en 15, resp. door de architecten G. Adriaans en F. B. Jantzen FGz.

<sup>13</sup> Dehio—v. Bezold l.c., p. 96; H. Holtzinger, *Die altchristliche Architektur*, Stuttgart 1889, p. 163; G. Stuhlfauth, *Der christliche Kirchenbau des Abendlandes*, Berlin 1924, p. 125.

<sup>14</sup> Holtzinger l.c., p. 114ss.; G. Stuhlfauth, art. *Altar*, in RGG<sup>2</sup> I 234.

<sup>15</sup> RGG<sup>2</sup> I 240.

<sup>16</sup> *Kerkbouw*, nrs 1, 4, 13, 14, 15, 17.

<sup>17</sup> Horn l.c. 85os.; Stuhlfauth, *Kirchenbau*, p. 26.

Schermerhorn. Bij restauraties (bijvoorbeeld in Goes) wordt veelal deze plaatsing gewijzigd. Het is een traditie, waaraan slechts één ontwerp in *Kerkbouw* zijdelings herinnert <sup>18</sup>.

Wij hebben dus de keuze tusschen twee constructies. Altaren zijn in den gereformeerden dienst onbekend en met recht en reden onbemind. Het gaat om de onderlinge plaatsing van kansel en avondmaalstafel. Want dat deze laatste een vaste plaats behoort te hebben, schijnt mij een van de juiste inzichten uit de liturgische beweging. Naarmate immers de frequentie van de avondmaalsviering toeneemt, wordt het zinloos de tafel alleen voor de gelegenheid op te stellen. En zoolang dat niet het geval is, is het goed dat zij er staat om ons eraan te herinneren, dat het met onze avondmaalsviering nog steeds niet recht toe gaat.

De centrale plaatsing van de avondmaalstafel met zijdelingsche stelling van den kansel wordt in *Kerkbouw* toegelicht door het reeds geciteerde stuk van de Hoogleraren Lansdorp en Bakhuizen van den Brink. „Hier staat de avondmaalstafel centraal; daardoor domineert zij, gelijk door het Evangelie het offer van den Menschengewordene als centrum des geloofs is gesteld. De kansel staat daar onmiddellijk — op bijna geen afstand — naast, want hij is het werktuig, dat dient voor de verkondiging en uitlegging van het Evangelie. Hij domineert door zijn hoogte. De kansel met prediking en uitleg is door deze plaatsing gebonden aan die hoofdwaarheid, waarvan de tafel het teeken is . . . *Er wordt dus geen tweeheid erkend, zooals men deze gewoonlijk onder woorden brengt in de formule: dienst des Woords en der Sacramenten, of in de vraagstelling: kansel of avondmaalstafel? De kansel staat hier als werktuig om de Evangelie-waarheid, waarvan de avondmaalstafel, ook zonder dat de viering plaats heeft, het teeken is, te interpreteren; en omgekeerd bindt de avondmaalstafel de prediking van den kansel aan deze zelfde waarheid*” <sup>19</sup>. Bij erkenning van verschillende juiste en treffende gezichtspunten heb ik tegen dit betoog toch twee bezwaren. In de eerste plaats kan men niet zeggen, dat „de avondmaalstafel, ook zonder dat de viering plaats heeft, het teeken is” van de Evangelie-waarheid. De protestantsche, althans de gereformeerde eeredienst kent geen teekenen, die geen sacramenten zijn. Een protestantsche, althans een gereformeerde kerk kent in het geheel geen symbolen. Mijn persoonlijke voorkeur voor het grieksche kruis als grondplan is geheel van architectonisch-aesthetischen aard, en heeft met den kruisvorm als zoodanig even weinig te maken als de historische oorsprong van de kruiskerk. Niet het oog, maar het oor wordt in de kerk gezocht, en men kan de sacramenten wel *verbum visibile* noemen, maar alleen onder het voorbehoud, dat het behalve om den *visus* evenzeer om den *tactus* en den *gustus* gaat — en eigenlijk om geen van drieën, maar om een gebeuren, dat zich niet zoozeer in de ruimte als wel in den tijd voltrekt, om het goddelijk geven en vervullen van een belofte, waarop het hart door het geloof heeft leeren wachten. Het spel met symbolen (spell want zoo ernstig als in het heidendom kunnen de symbolen in de christelijke religie toch nooit genomen worden, op straffe van totale ontkerstening van het godsdienstig leven) brengt een onbijbelsch element in den eeredienst. Een avondmaalstafel *extra usum* be-teekent niets en is het niet waard, dat men terwille daarvan den kansel *in usu* zet buiten de as van het gebouw.

Mijn tweede bezwaar is: ook voor een avondmaalstafel *in usu*, waaronder dan te verstaan zou zijn een avondmaalstafel in wekelijksch gebruik, behoeft de kansel niet te wijken. Waarom zouden we uit de spiritualistische eenzijdigheid, die de prediking verheft tot het een en het al van de liturgie ten koste van de bediening der sacramenten, nu vervallen tot een sacramentalisme, dat om zoo te zeggen leeft van de slechte preek? De onderscheiden wijzen, waarop God ons ontmoet, en welker onderscheid „berust op den wil van God” <sup>20</sup>, behooren door ons niet in een verhouding van subordinatie brengen. De onderscheiding beteekent geen waarde-verschil.

Om deze laatste reden houd ik de plaatsing van de avondmaalstafel voor den kansel en van beide in de hoofdas van het kerkgebouw, voor de meest juiste. Bijzonder fraai is de oplossing in het ontwerp van Ir van der Kloot Meyburg, dat op gelukkige wijze de structuur van de basilica dienstbaar maakt aan den gereformeerden eeredienst. <sup>21</sup>

In geen geval is het aanvaardbaar, voor de avondmaalsviering een aparte kapel

<sup>18</sup> Nr 16 van den Heer Hamers; zie beneden sub IV.

<sup>19</sup> *Kerkbouw*, p. 18s.; cursiveering van de auteurs.

<sup>20</sup> O. Noordmans, *Liturgie*, Amsterdam 1939, p. 67.

<sup>21</sup> *Kerkbouw*, p. 20.



te bouwen, zooals in de ontwerpen van de architecten Van der Kloot, Knijtjzer en Baanders.<sup>22</sup>

De plaats van de doopvont werd pas in den reformatietijd een probleem. De oude kerk doopte in *baptisteria*, afzonderlijke gebouwen van een geheel ander architectonisch karakter. Later werd het, gelijk nog heden in de Roomsche Katholieke Kerk, gebruikelijk te doopen terzijde van den ingang van het kerkgebouw<sup>23</sup>. Naar gereformeerde opvatting behoort de doop te worden bediend „in het midden der gemeente”. Het moet niet moeilijk zijn voor de doopvont een bevredigende plaats te vinden, zonder symboliek<sup>24</sup>, maar ook zonder geringschatting. Wanneer men de traditionele plaats van het doopbekken althans in de meeste dorpskerken, namelijk aan den voet van den kansel, verwerpt (zooals alle doopvonten schijnen te doen), dan is weer de oplossing in het project van Ir van der Kloot Meyburg de meest redelijke en voor de hand liggende: iets vóór de avondmaalstafel in de as van de kerkruimte. Even verwerpelijk als de afzonderlijke avondmaalskapel is de afzonderlijke doopkapel in het ontwerp van den Heer Baanders<sup>25</sup>.

Vrijwel alle ontwerpen sluiten de kerkruimte af met een „koor”, dat dan wel niet geheel de functie van het katholieke koor vervult, maar toch in den regel als „liturgisch centrum”, een enkele maal zelfs als *sanctuarium* wordt aangeduid, en waarin zich de avondmaalstafel bevindt, soms ook doopvont en kansel. Het wil mij toeschijnen, dat een dergelijke structuur niet bij een gereformeerde liturgie past. Ik zou ook niet met Ir Jansen als alternatief willen stellen, dat naar gereformeerde inzicht het ruim der kerk in zijn geheel het karakter van een *sanctuarium* draagt<sup>26</sup>. Men moet integendeel zeggen, dat elke gedachte aan een heilige plaats door den gereformeerden eeredienst wordt uitgesloten. Heilig is de vergadering van de gemeente, alweer niet een ruimtelijk, maar een tijdelijk begrip. De consequentie is wel, dat er architectonisch geen bepaald gedeelte van het gebouw worde geaccentueerd. En de voorkeur van de gereformeerde kerkbouwers voor een gecentraliseerde ruimte wordt van hieruit verklaarbaar.

#### IV

Tenslotte enkele opmerkingen met betrekking tot de architectonische mérites van de ontwerpen. Deze opmerkingen worden met eenige aarzeling neergeschreven, omdat ik mij hier buiten mijn eigenlijk terrein als theoloog beweeg — maar aan den anderen kant ook met de vrijmoedigheid van den geïnteresseerde, om niet te zeggen (met eenigen nadruk op den letterlijken zin van het woord) van den liefhebber.

De mooiste moderne kerken zijn, althans naar mijn gevoelen, gebouwd door de Duitsche Roomsche-Katholieken<sup>27</sup>. Architecten als Dominikus Böhm, Arthur Bosslet,

<sup>22</sup> Resp. de nrs 11, 12 en 20.

<sup>23</sup> Voor bouw en inrichting van het Roomsche Katholieke kerkgebouw zie P. Constantinus, *Liturgie en Kerkbouw*, Schiebroek 1939.

<sup>24</sup> De „theologische adviseur” van den ontwerper van nr 8 schrijft op p. 24 van *Kerkbouw* bv. het volgende: „Het teeken van het Sacrament van den Heiligen Doop, de doopvont, is niet op het koor geplaatst, doch vóór de trappen, aangezien eerst de Bevestiging stempelt tot lidmaat der Kerk en dus eventueel tot „Amtdrager”. — Overdrenen is m.i. de centrale plaatsing van de doopvont in de nrs 14, 15 en 19.

<sup>25</sup> *Kerkbouw*, nr 20.

<sup>26</sup> *Kerkbouw*, p. 7.

<sup>27</sup> Voor wie zich voor de materie interesseert, mogen hier enkele titels volgen van boeken over den modernen kerkbouw.

#### ALGEMEEN:

J. G. Wattjes, *Moderne Kerken in Europa en Amerika*, Amsterdam (1931).

R. Miedema, *Hedendaagsche kerkelijke bouwkunst*, 's-Gravenhage 1936.

#### NEDERLAND:

*Moderne Bouwkunst in Nederland*, onder redactie van H. P. Berlage e.a., No 15, *Kerken*, Rotterdam 1932.

G. Knuttel Jr, A. J. Kropholler (*Nederlandsche Bouwmeesters*, een reeks studies onder leiding van W. Retera Wz, No 4), Amsterdam s.a.

#### DUITSCHLAND:

O. Schönnhagen, *Stätten der Weihe*, Berlin 1919.

C. Horn e.a., *Kultus und Kunst*, Berlin 1925.

W. Wendland, *Kunst im Zeichen des Kreuzes*, Berlin—Leipzig (1934).

W. Wendland, *Die Kunst der Kirche*, Berlin—Spandau 1940.

K. Freckmann, *Kirchenbau*, Freiburg im Breisgau 1931.

#### FRANKRIJK:

A. Munier, *Un projet d'église au XXe siècle*, Paris 1933.

E. Roulin, *Nos Eglises*, Paris 1938.

#### ENGELAND:

*New Churches Illustrated* (1926—1936), London s.a.

Hans Herkommer en Michael Kurz hebben gebouwen gezet van groote soberheid en tegelijk van een machtige ruimtewerking ook bij matige afmetingen. Het zijn werkelijk ruimten, die hier zijn geschapen; iets wat ook den besten Nederlandschen kerkbouwers slechts zelden gelukt. Merkwaardig is, dat ook de Deutsche protestantsche bouwmeesters zich, op enkele gelukkige uitzonderingen na<sup>28</sup>, niet op hetzelfde peil bevinden als hun roomsche collega's. Maar wij zeiden reeds: hun taak is moeilijker, want hun ruimte mag niet „sacraal” worden, en toch ook niet „profaan” aandoen. Van de ontwerpen in *Kerkbouw* is er, tenminste voorzoover ik als leek kan zien, maar één waarvan de binnenarchitectuur, de „ruimte”, duidelijk bepalend op den uitwendigen bouw heeft gewerkt: het uiterst eenvoudige ontwerp nr 14 van den Heer Adriaans. De toelichting wijst op verwantschap met den romaanschen stijl, en besluit: „Het Protestantisme verdraagt romaansch noch gothiek zonder meer, maar bij den eerstgenoemden stijl hebben wij gelegenheid voort te bouwen”<sup>29</sup>. Inderdaad schijnt de „romaniek” ons tegenwoordig méér aan te spreken dan de gothiek, welker flamboyante overvloedigheid weinig past op den modernen soberen bouwtrant. Monumentaal zonder overlading zijn de vroege middeleeuwsche kerken, en haar sfeer past wel bij het levensgevoel van onzen tijd. Maar men kan dat dunkt mij toch niet uitsluitend op het protestantisme toepassen, als men ziet hoe de roomsche Deutsche architecten juist door een (overigens veel principieler) moderniseering van het voor- of vroeg-romaansch tot prachtige resultaten komen<sup>30</sup>.

Nr 1 zou in de uitvoering wel eens wat erg droog kunnen blijken, wat al te zeer een zaal. — Nr 2 herinnert sterk aan de bekende St. Antoniuskerke van Karl Moser te Basel. Het voorbeeld is zéér bijzonder, maar een zoo letterlijke navolging verdient geen aanbeveling. — Nr 3 maakt een echt anglicaanschen indruk. Men moet ervan houden; mij overtuigt zulk romantisch bouwen weinig. — Nr 4 is op grond van andere verdiensten reeds enkele malen ter sprake geweest. De uitwendige architectuur maakt een goeden indruk, zonder in eenig opzicht verrassend te wezen. — Nr 5 toont den Heer Boeyinga om zoo te zeggen in een nieuwe periode. In verschillende Gereformeerde kerken, die hij bouwde, begint het dak reeds vlak boven den grond, zoodat er bijna geen recht opgaande wanden zijn<sup>31</sup>. Deze zeer leelijke mode uit de twintiger jaren zijn we gelukkig te boven. Het onderhavige ontwerp is in het andere, intusschen veel bevredigender, uiterste vervallen: de afdekking ligt hoog en is bijna vlak. De teekening zoowel van het uitwendige als van het inwendige ziet er uitstekend uit. — Nr 6, een zeer eenvoudig gehouden kerkje, bestemd voor Wilhelmindadorp, wekt de verwachting, dat het 't in het Zeeuwsche landschap uitstekend zal doen. — Nr 7 vertoont een eerlijken bouwtrant, zonder pretenties, maar juist daarom zeer aantrekkelijk. Hetzelfde geldt van de nrs 8 en 18, het laatste een achthoekige centraalbouw, een dorpskerkje van uitgesproken bekoring. — Nr 9 is vooral bijzonder om het complex van bijgebouwen, dat om de kerk heen geprojecteerd is. De kerk zelf maakt een rustigen en zeer voorname indruk. — Nr 10 is (althans voorzoover ik als leek uit de teekeningen heb kunnen opmaken) het eenige ontwerp, waarbij gebruik wordt gemaakt van de vlakke afdekking van het schip. Hiermee zijn in Duitschland meermalen fraaie effecten bereikt; ook in de Duinzichtkerk in Den Haag is het zeer mooi. Architectonisch is het ontwerp een monumentaal blok, modern van allure mooi ook van dakhelling. — Nr 11 lijkt in grondplan sprekend op een middeleeuwsche (waarschijnlijk Tempelieren-) kerk in Londen<sup>32</sup>. De overeenkomst is natuurlijk toevallig. De teekening zou mij niet tot bouwen lokken. Het laatste geldt ook van nr 12. Van beide nummers werd de afzonderlijke avondmaalskapel reeds gewraakt. — Wat het front betreft, zou nr 13 ook een tentoonstellingshal kunnen zijn. De binnenruimte daarentegen wekt goede verwachtingen. De eigenaardigheid is gelegen in den wigvormigen plattegrond, dien het ontwerp gemeen heeft met de bekende „glas- en staalkerk” van Bartning. — De nrs 14 en 15 kwamen reeds ter sprake. Persoonlijk vind ik nr 14 ook uitwendig zeer suggestief, maar nr 15 een wat al te directe stijllimitatie. — Wanneer Ir Jansen in de *Inleiding* nr 16 vergelijkt bij de kerk

<sup>28</sup> Bv. de Nikolai-Johanniskirche in Stettin. Zulke kerken volgen echter meestal min of meer in het voetspoor van den R.K. kerkbouw.

<sup>29</sup> I.c., p. 30. — Ook ontwerp nr 19 vindiceert een romaansch karakter, hetgeen men bij een dergelijk grondplan bezwaarlijk kan volhouden. Het meest direct-romaansch is ontwerp nr 15, zoowel uit- als inwendig. Ter expositie bevindt zich nog een vereenvoudiging van dit laatste ontwerp tot een dorpskerk met grieksche kruis als plattegrond.

<sup>30</sup> Bv. Freckmann i.c., p. 105, 125, 145.

<sup>31</sup> Wattjes i.c., afb. 207—212.

<sup>32</sup> Dehio—v. Bezold i.c., p. 555.



te Freudenstadt<sup>33</sup>, ziet dat alleen op de uitwendige architectuur. Deze schijnt mij in het ontwerp wat brokkelig, een indruk, die door de maquette ter expositie niet wordt weggenomen. Ik stel mij echter voor, dat de binnenruimte, „een waaier- of bladvorm-plan”, zeer goed zal zijn. Het is het eenige ontwerp, dat in zooverre aansluit bij de laatmiddeleeuwsche preekkerk, die we in de reformatie gehandhaafd vonden, dat de kansel zich (weliswaar niet in, maar) vlak naast de korte as van de ruimte bevindt. Deze korte as is de hoofdas, die de symmetrie bepaalt; in deze as staan doopvont en avondmaalstafel. — Nr 17 doet uitwendig volmaakt „profaan” aan. Als men het uitgaf voor een R.A.I.-gebouw zou ik het gelooven. Het grondplan is een kwartcirkel, met den kansel in het middelpunt. Hilversum en Leiden bezitten reeds Gereformeerde kerken volgens dit systeem. — Nr 19 is een Janus met twee aangezichten. Achter het front, dat in werkelijkheid eigenlijk de achterkant van de kerk is, vindt men een heel ander gebouw dan men redelijkerwijs mocht verwachten. — Nr 20 tenslotte, hoewel liturgisch verwerpelijk, is bouwkundig interessant. Het ontwerp „is wetmatig gebonden aan de eigenschappen van bol en vijfhoek”.

Het probleem van den protestantschen kerkbouw is nu in Nederland op boeiende wijze aan de orde gesteld. Laat ons hopen, dat wij mede daardoor voor veel individualistisch bouwen worden bewaard. Misschien komt het nog eens tot een „stijl”, die bij alle persoonlijke vrijheid toch het karakter vertoont, waaraan men een reformatorisch kerkgebouw herkent.

Dr J. KOOPMANS.

---

<sup>33</sup> *Kerkbouw*, p. 7. — Voor Freudenstadt zie Fritsch l.c., p. 46.

---

## Boekbespreking.

Kerkbouw. Ontwerpen van den Studiekring „Eeredienst en Kerkbouw” van het Instituut voor religieuze en kerkelijke Kunst te Utrecht 1942—1943.

Inleiding van arch. Ir Daan Jansen, b.i. Beschrijving der Ontwerpen met reproducties door arch. B. T. Boeyinga.

Arnhem, S. Gouda Quint — D. Brouwer en Zoon, 1943. Prijs f 0.75

Het boekje, 40 bladzijden groot formaat, geeft in hoofdzaak de korte beschrijving van 20 kerk-ontwerpen, verlicht met meer dan 60 reproducties naar de eenvoudige teekeningen. Het biedt hoogst belangwekkende stof voor ieder die in het onderwerp belangstelt. Alle respect voor hen, die tot dezen arbeid opwekten en voor hen, die met zooveel toewijding en opoffering van tijd, hun onderwerp bewerkten!

De eigenaardigheid van deze ontwerpen is deze, dat ze zijn voortgekomen uit een studiekring, waarin men zich in het bijzonder op het karakter van den protestantschen eeredienst heeft bezonnen. Het is zeer de moeite waard vast te stellen waartoe deze bezinning totnogtoe heeft geleid. De schrijver van de Inleiding zegt in dit verband, dat de heterogeniteit van het gebodene misschien menigeen zal verbijsteren, wellicht ook een weinig teleurstellen. De schrijver van de Slotbeschouwing eindigt met den wensch, dat de „theologen, in hun streven gesteund door verdere opwaking van het kerkelijk leven, de bekwame bouwmeesters (mogen) vinden die hun idealen dichter nog kunnen benaderen dan bij de eerste proeve, die hier gegeven werd, mogelijk was”. Men oordeele overigens zelf en blijve zijn aandacht op kerk en liturgie (deze nu niet opgevat in de engere beteekenis van verzameling van formulieren enz.) gevestigd houden.

Critisch mogen we nog wel bezien de divergentie tusschen hetgeen in het Voorbericht wordt opgemerkt van de zijde van het Instituut voor religieuze en kerkelijke Kunst en de opvatting van de architecten, schrijvers van Inleiding en Beschrijving der Ontwerpen.

In het Voorbericht lezen we: „In de eerste plaats wordt bezinning gevraagd ten aanzien van wat wij in de kerk komen doen, zoodat indeeling en inrichting van het kerkgebouw dus wel overwogen dienen te zijn”.

In de Inleiding vinden we: „Een kerkinterieur, hoe ideëel ook de bestemming

moge zijn, zal aan zekere eischen van praktische bruikbaarheid moeten beantwoorden. Het moet een overzichtelijke ruimte zijn, waar ieder de predikatie en de liturgische handelingen goed kan volgen”.

De Beschrijving der Ontwerpen zegt: „voor al deze ontwerpen (is) de grondslag voor de compositie in hoofdzaak dezelfde, n.l. een kerkruimte met waardige plaats voor de bediening van het Woord en de beide sacramenten: Doop en Avondmaal”.

Zeër klaarblijkelijk toonen de beide architecten hier niet den raad op te volgen om zich, op hetgeen we in de kerk doen, eerst te bezinnen. Want we zijn in de kerk niet alleen luisteraars en volgers-met-het-oog van de liturgische handelingen, eventueel gebruikers van de sacramenten; we zijn ook zeer actief in onze gemeenschappelijk gezongen lofprijzingen en gebeden. Van de inrichting van het kerkgebouw met het oog op de muzikale verzorging van den eeredienst is echter in 7 van de 20 ontwerpen niets te vinden! Men meene inmiddels niet, dat men orgel en organist wel gemakkelijk ergens kan neerzetten, indien hierop niet bij den kerkbouw gerekend is. Bovendien dient bij nieuwen bouw in het bijzonder gelet te worden op de mogelijkheid van contact tusschen liturg en organist; dient aandacht besteed aan de mogelijkheid van z.g. liturgische diensten, of toch minstens aan de mogelijkheid van liturgisch-getinte bijeenkomsten in de week, waarbij veelal zangkoren medewerken en solisten. Het moet ook mogelijk zijn feestdagen van kerkelijke vereenigingen, en dergelijke, plechtig in het kerkgebouw te vieren met meer of minder uitgebreide muzikale medewerking. Het kerkgebouw moet hierop doelbewust zijn ingericht of gemakkelijk zijn in te richten.

In de meeste ontwerpen en in de beschouwingen vinden we te weinig erkend, dat het nieuwste element in den protestantschen dienst en in de protestantsche kerk op het muzikale terrein ligt. Vandaar het onbevredigende in vele ontwerpen, overeenstemmend met het onbevredigende in den opbouw van het Instituut. De voorloopige resultaten bewijzen het, dat een commissie voor kerkbouw en kerkinrichting, uitsluitend bestaande uit architecten en theologen, in staat is te weinig aandacht te besteden aan de gemeente met haar zingende scharen, echt protestantsch, en aan de organisten, eventueel ook andere instrumentalist, aan de zangvereenigingsbesturen en directeuren; aan de kerkbesturen! Bij studies betreffende kerkbouw en kerkinrichting kan directe beïnvloeding door krachten van het muzikale gebied zeker niet worden gemist. Deze mogen niet in hun eigen commissie geïsoleerd blijven.

Moge ik hiermede de critische opmerkingen naar aanleiding van het in vele opzichten zoo fraaie werkje beëindigen.

*Arnhem.*

GERARD BAKKER.

#### Annalen van het Genootschap voor Wetenschappelijke Philosophie 1942.

Dit orgaan is een voortzetting van de bekende Annalen der critische filosofie. Het bevat een zeer lezenswaardig artikel van Dr. E. W. Beth: Gorgias van Leontini als wijsgeer. In tegenstelling tot de gangbare mening meent Schr. dat genoemde wijsgeer positieve wijsgerige verdiensten had o.a. door de samenvatting van het vóór-Socratische denken tot één geheel. De Heer P. H. van der Gulden, phil. dr. schrijft over „De situatie der filosofie”: Het punt waarop de cultuurontwikkeling is aangekomen en de huidige situatie en taak der wijsbegeerte wordt onderzocht vanuit dit uitgangspunt: op de basis van de eenheid van bios en logos de „Ganzheit” van de menselijke existentie tot bewustzijn zoeken te brengen.

Tenslotte memoreren wij een artikel van Dr. C. F. P. Stutterheim: de polysemie der taal, een probleem der filosofische taal-critiek.

W. F. GOLTERMAN.



## Abonnementsgeld 15e jaargang

Ter vereenvoudiging van de administratie worden de abonné's verzocht het abonnementsgeld voor de jaargang Oct. 1943—Oct. 1944 vóór 1 December a.s. te storten op postrekening 2255 van de Uitgevers Van Gorcum & Comp. N.V. te Assen.

Na deze datum wordt het verschuldigde, verhoogd met 15 cent incassokosten, per kwitantie geïnd.

*Zojuist verscheen een tweede druk van:*

### **HET FRIESCHE BOERENHUIS In twintig eeuwen**

door S. J. VAN DER MOLEN

Dit werk, uitgegeven door het Friesch Genootschap te Leeuwarden, bevat de resultaten van een tienjarige studie, die de bekende volkskundige Van der Molen van het Friese boerenhuis gemaakt heeft. Een boek, dat vele nieuwe en onverwachte gezichtspunten opent, waaraan de wetenschap noch de belangstellende leek voorbij kunnen gaan. Niet minder dan 60 grotendeels niet eerder gepubliceerde foto's, talrijke tekeningen en vele plattegronden verlichten de vlot geschreven tekst, welke door een vele nummers tellende lijst van bronnen nauwgezet verantwoord is. Tenslotte is een verklaring opgenomen van ruim honderd woorden en termen, betrekking hebbende op het Friese boerenhuis. Mr P. C. J. A. Boeles, de bekende Friese oudheidkundige, schreef bij dit boek een naschrift, waarin hij wijst op de betekenis van dit werk.

Prijs f 5.— geb.

**VAN GORCUM & COMP. N.V. - UITGEVERS - ASSEN**

*Ook via de boekhandel*

*Verschenen:* **ALBERT GÖRLANDS**  
**SYSTEMATISCHE PHILOSOPHIE**

door Dr P. H. van der Gulden

**PHILOSOPHIA CRITICA Nr 2**

*Prijs f 10,50 geb.*

*Verkrijgbaar:*

**BIJ DE UITGEVERS VAN GORCUM & COMP. EN BIJ DE BOEKHANDEL**

*Zojuist verschenen:*

**H. VERWEY-JONKER**

## **LAGE INKOMENS**

Een statistisch onderzoek naar de verdeling der inkomens in de gemeente Eindhoven.

Deel 3 van de reeks **SOCIOGRAFISCHE MONOGRAFIEËN**, onder redactie van Prof. Dr H. N. ter Veen en Dr J. P. Kruyt.

Het is bekend, dat de grafische voorstelling van de inkomenshoogten het beeld vertoont van een pyramide: een zeer klein aantal personen geniet hoge inkomens vergeleken met de grote aantallen, die men in de lagere inkomensklassen vindt. Gaat dit echter ook op voor de lage en zeer lage inkomens: zien we de aantallen inkomensstrekkers maar steeds toenemen naar gelang het inkomen lager wordt? Onze sociale ervaring zegt ons dat dit niet het geval is. De grootste aantallen vindt men in de klassen met een „middelmaticig” inkomen. Armoede is (gelukkig) een verschijnsel dat evenals rijkdom bij het toenemen van de graad steeds zeldzamer wordt.

Waar echter dit „middelmaticige” inkomen ligt, bij welk inkomen de grootste aantallen voorkomen en hoe snel deze aantallen naar de kant van de lage inkomens afnemen, dat zijn alle vragen, waarop wij geen antwoord hebben. Immers, de belastinggegevens, die ons voor de hogere inkomens ter beschikking staan, laten ons hier in de steek. Er is slechts één weg om omtrent deze lage inkomens betrouwbare gegevens te krijgen: die van samenvoeging van bestaande en verzameling van nieuwe sociale feitenkennis.

In deze studie is een poging gedaan om een beeld te krijgen van het inkomen der sociale groepen, van wie men mag verwachten, dat zij geen belasting betalen. Ofschoon daarbij grotendeels reeds bestaande gegevens werden gebruikt, was de coördinatie van het materiaal en waren de daarop gebaseerde berekeningen zo veelomvattend, dat het onderzoek tot een enkele gemeente beperkt moest blijven. Daarvoor werd de gemeente Eindhoven gekozen.

Het boek is daardoor, behalve een bijdrage tot onze kennis van de inkomensverdeling een uitvoerige sociografie geworden van één der interessantste gemeenten van ons land.

**Prijs gebonden f 5,15**

*Verkrijgbaar in de boekhandel en bij*

**VAN GORCUM & COMP. N.V. - UITGEVERS - ASSEN**



# Vox Theologica

## Interacademiaal Theologisch Tijdschrift

ORGAAN VAN DE VEREEN. VAN STUDENTEN IN DE THEOL. FACULTEITEN IN NEDERLAND  
GEWIJD AAN DE STUDIE DER THEOLOGISCHE WETENSCHAP

---

### REDACTIE

---

C. F. BRÜSEWITZ (A'dam S.U.) Hoofdredacteur — MEJ. J. C. SCHREUDER  
(A'dam V.U.) Red.-Secr. — A. TROOST (Kampen) Admin. — N. K. VAN DEN  
AKKER (Utrecht) — ..... (Groningen) — C. A. MOLENAAR (Leiden)

Alle stukken voor de redactie aan:  
MEJ. J. C. SCHREUDER, EINDENHOUTSTR. 31, HAARLEM

---

### UITGEVERS

---

VAN GORCUM & COMP. N.V. (G. A. HAK & H. J. PRAKKE) - BRINK - ASSEN  
ABONNEMENTSPRIJS PER JAARGANG VAN 6 NUMMERS, f 2.60\*, BUITENLAND f 2.86\*

15e JAAR Nr 2



NOVEMBER 1943

---

### I N H O U D

---

Dr G. C. VAN NIFTRIK, Het leerstuk der verzoening 21

Ds A. DE WILDE, Verzoening . . . . . 27

Ds JAC. JONKER, Εἰδοτες ὅτι ἐλυτρώθητε . . 33

HILBRANDT BOSCHMA, Verzoening als levenskracht 39

Boekbesprekingen . . . . . 46

---

### UITGEVERS

---

VAN GORCUM & COMP. N.V. (G. A. HAK & H. J. PRAKKE) - ASSEN



## Ds. P. TEN HAVE VAN PROFETEN EN APOSTELEN

Handleiding voor de behandeling der niet-historische Bijbelstof op catechisatie en bij het voortgezet schoolonderwijs, voor de Bijbelbespreking in jeugdwerk en verenigingsleven, voor Bijbelkringen en zelfstudie

DEEL I:

*Oude Testament*

Met kaartjes en overzichten

Prijs, ingenaaid . . . . . f 4.10\*

Gebonden . . . . . - 4.70\*

Verkrijgbaar bij de boekhandel en bij den uitgever

**J. B. WOLTERS - GRONINGEN, BATAVIA**



*Eerste klas*

Kleedermakerij naar maat

*J. Zonnestein*

Clercqstraat 68 - Telef. 81980

AMSTERDAM

Het beste adres voor Ambtskleeding

Coupeursbezoek door het geheele land zonder prijsverhooging

Abonneert U op:

## kerkediensT

tijdschrift voor de kerkelijke practijk

Een tijdschrift, dat voorlicht op het gebied van: catechese huisbezoek, zielszorg, jeugdwerk, administratie, is onontbeerlijk, niet alleen voor predikanten, doch ook voor alle krachten die de gemeente willen dienen.

KerkediensT verschijnt onder redactie van:

Ds C. Aalders, D. Fokkema, Dr B. ter Haar Dzn., Ds F. H. Landsman, Ds P. J. Roscam Abbing, J. de Smalen, Ds J. Th. van Veenen, Ds W. A. Zeydner.

Abonnementsprijs f 2.60 per jaar.

VAN GORCUM & COMP. N.V. — UITGEVERS — ASSEN

*Ook via de boekhandel*



# Vox Theologica

## Interacademiaal Theologisch Tijdschrift

ORGAAN VAN DE VEREEN. VAN STUDENTEN IN DE THEOL. FACULTEITEN IN NEDERLAND  
GEWIJD AAN DE STUDIE DER THEOLOGISCHE WETENSCHAP

---

### REDACTIE

---

C. F. BRÜSEWITZ (A'dam S.U.) Hoofdredacteur — MEJ. J. C. SCHREUDER  
(A'dam V.U.) Red.-Secr. — A. TROOST (Kampen) Admin. — N. K. VAN DEN  
AKKER (Utrecht) — ..... (Groningen) — C. A. MOLENAAR (Leiden)

Alle stukken voor de redactie aan:  
MEJ. J. C. SCHREUDER, EINDENHOUTSTR. 31, HAARLEM

---

### UITGEVERS

---

VAN GORCUM & COMP. N.V. (G. A. HAK & H. J. PRAKKE) - BR'NK - ASSEN  
ABONNEMENTSPRIJS PER JAARGANG VAN 6 NUMMERS, f 2.80\*, BUITENLAND f 2.86\*

15e JAAR Nr 2

NOVEMBER 1943

---

## Het leerstuk der Verzoening.

I. Het leerstuk der verzoening is het midden der theologie.

Zooals God den natuurlijke kringloop van het altijd eendere gebeuren heeft doorbroken en den tijd een *midden* heeft gegeven in het kruis van Christus, en daarmede ook een begin en een einde, zoo is ook het kruis van Christus het midden der theologie. Dogmatiek is immers principieel christologie en alleen maar christologie. Alleen in Jezus Christus wordt ons de Vader geopenbaard, en de Heilige Geest doet niet anders dan Jezus Christus openbaren.

In de apostolische geloofsbelijdenis mag de bekende trinitarische volgorde: Vader, Zoon en Heilige Geest niet genetisch opgevat worden; deze volgorde wil klaarblijkelijk den nederdalenden weg Gods beschrijven; de genesis onzer Godskennis ligt in het kennen van Jezus Christus. „Er is geen bijzondere en directe openbaring van den Vader en Schepper als zoodanig; evenmin een bijzondere en directe openbaring des Geestes. De openbaring des Zoons is op en voor zichzelf *tegelijk* de openbaring van den Vader en van den Geest” <sup>1)</sup>. Jezus Christus kennen beteekent: leven uit de verzoening, want in Hem heeft God overwinnend de zonde des menschen verzoend en zijn schuld betaald. De beteekenis van Christus' persoon en werk wordt in de leer der verzoening samengevat. Dat is Hij allereerst en allermeeest: de Verzoener. Zoo is de leer der verzoening het midden der theologie.

Daarmede is *niet* gezegd, dat de verzoening het systematische centrum der dogmatiek zou zijn. Integendeel! Wij hebben immers geen recht de heerschappij, die in de theologie alleen aan het Woord Gods toekomt, willekeurig toe te kennen aan den een of anderen locus, al ware het die der verzoening, om van dááruit, vanuit het systematische centrum, het geheele gebouw, het geheele systeem der dogmatiek op te bouwen. De orthodoxe vaders waren op den verkeerden weg, toen zij articuli

---

<sup>1)</sup> K. Barth, *De apostolische Geloofsbelijdenis*, bewerkt en van aantekeningen voorzien door dr K. H. Miskotte, Nijkerk 1935, bldz. 56 v.

fundamentales en articuli non fundamentales gingen onderscheiden. Met welk recht nemen zulke fundamentele artikelen de plaats in, die alleen aan het Woord Gods Zelf toekomt? Het Woord Gods zegt niet alléén verzoening. Het beslissende midden van het Woord is ongetwijfeld de verzoening, zoodat al het andere alleen met betrekking tot de verzoening kan worden verstaan, maar het Woord zegt óók nog andere dingen.

Het kan er dus niet op aan komen een bijv. „staurocentrische” theologie te begeren. Zelfs het belangrijke stuk der verzoening is geen platvorm, van waaruit wij het geheel der dogmatiek kunnen overzien. Het kan er in het stuk der verzoening alleen maar op aan komen in de gehoorzaamheid des geloofs denkend het ons toe-vertrouwde Woord der verzoening te vertolken (2 Cor. 5 : 19), wetende door de Gods en de Reformatie, dat de verzoening het beslissende midden van het handelen Gods met den mensch is.

## II. Verzoening is openbaring Gods; God openbaart Zich als de Verzoenende.

God is het subject der openbaring; Hij is ook het subject der verzoening. „God was in Christus de wereld met Zichzelven verzoenende” (2 Cor. 5 : 19).

De moderne theologie heeft het zich al te gemakkelijk gemaakt door het steeds weer zóó voor te stellen, alsof de kerkelijke verzoeningsleer een „Umstimmung” Gods tot voornaamsten inhoud heeft. Ritschl heeft zijn voornaamste werk den titel „Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung” gegeven, waarbij hij welbewust in tegenstelling met de orthodoxe leer de rechtvaardiging aan de verzoening laat voorafgaan. „Der Titel: Rechtfertigung und Versöhnung hat den Sinn, dass die richtige Darstellung der Sache in der Linie gedacht ist, welche die Annahme einer Umstimmung Gottes durch Christus von Zorn zu Gnade ausschlieszt” <sup>1)</sup>. Ritschl’s rechtvaardiging van den titel van zijn boek houdt klaarblijkelijk de beschuldiging in: laat ge de verzoening aan de rechtvaardiging voorafgaan —, ziet ge de verzoening als grond der rechtvaardiging —, dan neemt ge dus ook een „Umstimmung” Gods aan, waarbij dan God als het object der verzoening wordt gezien. Omdat Ritschl de orthodoxe verzoeningsleer alleen maar als „Umstimmung” kan verstaan, en hij zulk een verzoening ook niet noodig heeft als grond der rechtvaardiging, welke grond hij genoegzaam meent gevonden te hebben in de ondialectisch, rechtlijnig opgevatte liefde Gods, die geen toorn kent, kent hij de verzoening alleen als effectieve rechtvaardiging. Wij zijn echter niet bereid het alternatief van Ritschl te aanvaarden. De verzoening is de grond der rechtvaardiging, zonder dat daarom de verzoening een „Umstimmung” Gods beteekent. De moderne theologie schijnt een objectieve verzoening alleen als een verandering Gods: eerst toorn, toen liefdel te kunnen zien. Terwijl toch de klassieke verzoeningsleer gelijktijdig den toorn Gods en de alles omspannende en overkoepelende liefde Gods erkent, waarbij wij den toorn Gods niet naast of vóór Gods liefde ontmoeten, maar in en met de liefde Gods. Het is ook geenszins juist, dat de orthodoxe leer de verzoening als „Umstimmung” leert. „Die übliche Polemik gegen die kirchliche Versöhnungslehre ist ein Kampf gegen einen selbstgeschaffenen Gegner” <sup>2)</sup>.

In ieder geval wil onze tweede stelling duidelijk tot uitdrukking brengen, dat God zelf het subject is van het gansche geschieden der verzoening. „Sofern Gottes Offenbarung als solche vollzieht, was nur Gott vollziehen kann, nämlich die Wiederherstellung der von uns zerstörten, ja vernichteten Gemeinschaft des Menschen mit Gott, sofern Gott im Faktum seiner Offenbarung seine Feinde als seine Freunde behandelt, ja sofern im Faktum der Offenbarung Gottes Feinde seine Freunde schon sind, ist die Offenbarung selbst die Versöhnung. Wie umgekehrt Versöhnung, die Wiederherstellung jener Gemeinschaft, die im Zorn über den Zorn triumphierende Barmherzigkeit Gottes nur die Gestalt des Mysteriums haben kann, das wir eben als Offenbarung bezeichnen” <sup>3)</sup>.

## III. God, die verzoent, heet Jezus Christus.

De liefde Gods, die in het werk der verzoening zegevierend de zonde en schuld des menschen overwint, kan niet identiek zijn met die liefde Gods, waarmede Hij de wereld, die Hij scheppen wilde en geschapen heeft, liefheeft. Het onbegrijpelijke

<sup>1)</sup> A. Ritschl, *Rechtfertigung und Versöhnung*, I, S. 2.

<sup>2)</sup> E. Brunner, *Der Müller*, Tübingen 1930, S. 425 noot.

<sup>3)</sup> K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, I, 1, S. 430.



wonder dezer openbaring Gods in het werk der verzoening is het factum van den Zoon Gods. God is het subject der verzoening. God de Verzoener heet Jezus Christus. Het wonder der liefde Gods tot de wereld van den gevallen mensch, de kracht der verzoening, wordt onderschat, wanneer men de ware godheid van den Verzoener discutabel stelt. Verzoening is het werk van almachtige liefde en genade. De ernst onzer zonde en schuld eischt de erkenning, dat het subject onzer verzoening, Jezus Christus, identiek is met God in den vollen zin van het woord. De Verzoener is de tweede persoon der drieëenheid Gods. —

De boven geformuleerde, derde stelling, is in het bijzonder gericht tegen de subjectieve verzoening, zooals die door Ritschl en de zijnen is gepredikt. Reeds in het eerste hoofdstuk van zijn groote werk over rechtvaardiging en verzoening stelt Ritschl Anselmus en Abaelardus tegenover elkander, en kiest zelve voor dezen laatste. Ritschl wil niet anders dan de theologische lijn, die bij Abaelardus begint, doortrekken. Het theologisch denken in de lijn Abaelardus-Ritschl ziet verzoening tot stand komen niet door iets, dat bij God geschiedt, doch door iets, dat bij den mensch plaats heeft. Ritschl predikt de liefde Gods. De toorn Gods kan alleen maar in aanmerking komen als eschatologische toorn, n.l. de toorn Gods tegen de menschen, die zich ten einde toe hebben verhard tegen de liefde Gods in en die nooit hun wantrouwen in Gods liefde hebben laten varen. Ook Ritschl wil christocentrisch zijn. Maar de beteekenis van het lijden en sterven van Christus aan het kruis is volkomen subjectief. Het kruis van Christus is het hoogste bewijs van de volkomen religieuze en zedelijke eenheid van Jezus met den wil Gods: hoogste bewijs van trouw in Zijn goddelijk beroep. Het kruis van Jezus is bewijs van hoogste liefde en trouw. Als een mensch ziet op het kruis van Christus, dan moet het hem als een licht opgaan wat Gods liefde en trouw zijn en beteekenen. Verzoening is op dit standpunt in oneigenlijken zin bedoeld. Het is immers een dwaling als de menschen God houden voor een Rechter, die hen wil bestraffen. Als de menschen die gedachte laten varen —, als zij door het kruis gewaar worden, dat zij zich vergist hebben —, dat God niet toorn, maar de Liefde is —, dan zijn zij verzoend. Verzoening is overwinning van een godsdienstige dwaling.

Men kan dus niet zeggen, dat de verzoening een nieuwe situatie schept. De liefde Gods breekt niet door den toorn heen; zonde en schuld worden niet als objectieve grootheden uit den weg geruimd.

Brunner heeft in een mooi opstel „Der Zorn Gottes und die Versöhnung durch Christus” <sup>1)</sup> aangetoond, dat uit de ontkenning en bestrijding van den toorn Gods als objectieve werkelijkheid, op grond van Ritschl's consequent denken, deze geheele subjectivistische, rationalistische, éénlijnige, onparadoxe, in wezen middelaarlooze theologie volgen moest. Als ergens de tegenstelling tusschen Reformatorisch denken en het denken van Ritschl, d.i. het „moderne” denken, duidelijk kan worden, dan is het in verband met den toorn Gods. De leer van den toorn Gods was voor Luther de dragende grond voor zijn leer van de objectieve verzoening en bewijs van de noodzakelijkheid van een Middelaar. Immers, God handhaaft Zich. Gods toorn is de reactie van Gods heiligheid tegen de zonde. Zonde is majesteitsschennis, opstand tegen God. Daardoor komt er schuld te staan tusschen God en mensch. Door den toorn Gods wordt de schuld tot verdoemenis. Is de toorn Gods een realiteit, dan is het, wat ons betreft, uit met Gods liefde. Dan hebben wij geen recht ons op die liefde te beroepen, tenzij dan dat die liefde uitdrukkelijk wordt geopenbaard, en wel in zulk een openbaring, waarin tegelijk het oordeel Gods over onze zonde wordt bevestigd. Dientengevolge is de zin van de bijbelsch-reformatorische verzoeningsleer het dóórbreken van de vrije liefde Gods door de werkelijkheid van toorn en verdoemenis. Dit dóórbreken is een reëel, objectief gebeuren. Dit kan alleen God Zelf. Men relateert de zonde en den toorn Gods, als men meent, dat het werk der verzoening het werk van een Übermensch of halfgod kan zijn. Alleen God Zelf kan den toorn Gods dragen en overwinnen. „Draagt God zelf in Jezus Christus den vloek, die den overtreders Zijner heilige wet treffen moet, dan is hij ook waarlijk gedragen en weggedragen . . . Dan zijn wij van rechtswege vrijgesproken, ja, rechtvaardig verklaard” <sup>2)</sup>. Steeds opnieuw herhaalt de kerkelijke verzoeningsleer: God Zelf! Met minder kunnen wij niet toe; de zonde is oneindig en de toorn is oneindig; alleen God Zelf kan verzoening tot stand brengen. Tot onze verzoening is de eeuwige Zoon, het eeuwige Woord vleesch geworden.

Het is volkomen consequent in de lijn van zijn subjectieve verzoeningsleer,

<sup>1)</sup> ZZ 1927, S. 93 ff.

<sup>2)</sup> K. Barth, *De apostolische Geloofsbelijdenis*, bldz. 114.

als Ritschl, de godheid van Christus inderdaad leerende, die godheid alleen maar handhaven kan als een waarde-oordeel der christelijke gemeente. Zeker, men kan dit op rekening van zijn wijsgeerig agnosticisme, zijn vrees voor methaphysica, schuiven; de verbinding van een subjectieve verzoening en de godheid van Christus als waarde-oordeel der gemeente is echter duidelijk en consequent genoeg. De zonde (onwetendheid!) heeft bij Ritschl toch weer niet die geweldige ernst, dat alleen God Zelf hier weg mee weet.

Als men Ritschl vraagt: wordt Christus op deze manier niet tot „ein blosser Mensch” met een aangehecht praedicaat van godheid? — dan redt hij zich uit de verlegenheid door te zeggen, dat hij niet eens een van zijn tegenstanders voor „einen blossen Menschen” houdt <sup>1)</sup>.

Waarom moet de Middelaar waarachtig God zijn? vraagt de Heidelberger Catechismus in Zondag 6. En antwoord 17, dat niet wil voorschrijven hoe de Middelaar volgens onze gedachten wel zijn moet, maar eerbiedig poogt na te zeggen wat de Schrift voorzegt over het gewicht der zonde en den toorn Gods, zegt: Opdat Hij, uit kracht Zijner godheid, den last van den toorn Gods aan Zijn menscheid zoude kunnen dragen, en ons de gerechtigheid en het leven zoude kunnen verwerven en wedergeven.

#### IV. De verzoening is het eigenlijke werk Gods (opus proprium), de toorn Gods is opus alienum.

Wie de verzoening predikt, verkondigt, dat de toorn Gods is overwonnen, omdat die toorn door Jezus Christus is gedragen. Jezus Christus stond immers plaats-bekleedend op onze plaats, en heeft de gansche last van den toorn Gods gedragen, opdat wij vrijuit zouden kunnen gaan. Hoe verhouden zich de liefde en de toorn Gods, die beide in het verzoeningswerk van Christus openbaar worden? — Als antwoord op deze vraag kunnen wij in de christelijke theologie van alle eeuwen voorstellingen aantreffen, die grenzen aan het mythologische. Wij behoeven er maar aan te denken, hoe Luther bijv. de Wet (en de Wet werkt toorn!) tot den persoonlijken vijand Gods hypostaseert. G. Aulén heeft in dit verband gesproken over het klassieke verzoeningsmotief, dat hij onderscheidt van het Latijnsche (objectieve) en het idealistische (subjectieve) verzoeningsmotief. Het gaat bij het klassieke motief om een dualistisch-dramatisch verzoeningstype, dat zich de verzoening voorstelt als een universeel soteriologisch-kosmologisch drama. „Het hoofdthema is de voorstelling van de verzoening als een goddelijken strijd en overwinning; van Christus als dengene, die strijdt met machten des verderfs in het leven, de „tyrannen”, wier slaven de menschen zijn en onder wie de menscheid lijdt; van God als dengene, die hierdoor „de wereld met zich zelven verzoent” <sup>2)</sup>. Bij Luther vindt Aulén het klassieke verzoeningsmotief vernieuwd en verdiept terug: de vloek, die Gods toorn is over de heele wereld, strijdt met den zegen, dat is met Gods eeuwige genade en barmhartigheid in Christus. De vloek, zegt Luther, treft tezamen met den zegen en wil dezen verdoemen en geheel vernietigen, maar kan dat niet. De zegen is nl. goddelijk en eeuwig; daarom moet de vloek wijken. Want kon de zegen in Christus wijken, dan zou God zelf overwonnen kunnen worden. Maar dit is onmogelijk. Christus, die Gods kracht, gerechtigheid, zegen, genade en leven is, overwint al deze ondieren en voert ze mee: de zonde, den dood en den vloek. Luther verwijst hier naar Coloss. 2 : 15 <sup>3)</sup>. Deze en dergelijke voorstellingen als: de menscheid „verkocht” onder den duivel, loskoop van den duivel, zijn wel geëigend om de realiteit van het verzoeningsgebeuren te onderstrepen, maar ze ontberen vanzelfsprekend een nadere dogmatische precisering, waarom het ons nu te doen is: hoe verhouden zich liefde en toorn Gods?

Wij zijn er ons bewust van, dat deze verhouding in wezen dezelfde is als die van evangelie en wet, verkiezing en verwerping. En het lijkt ons buitengewoon gevaarlijk deze verhouding met behulp van mythologische gegevens te bepalen. De geheele leer der rechtvaardiging en heiliging is hierbij betrokken: simul iustus et peccator! hoe verhouden zich het iustus- en peccator-zijn? —

Wij stellen voorop, dat deze tegenstellingen er niet zijn om overwonnen te worden: dat is het waarheidselement in het klassieke verzoeningsmotief: er is strijd-, er is dualisme. Het is niet mogelijk deze tegenstellingen van wet en evangelie, toorn en liefde, verwerping en verkiezing, peccator-iustus, in een hogere eenheid op te lossen en „jenseits” van oordeel en genade God in de kaart te kijken en zelf min

<sup>1)</sup> A. Ritschl, *R.u.V.*, III, S. 375 f.

<sup>2)</sup> G. Aulén, *De christelijke verzoeningsgedachte*, Amsterdam 1931, bldz. 4.

<sup>3)</sup> G. Aulén, *l.c.*, bldz. 109; Luther, *W.A.*, 40, 1, S. 440 f.



of meer God te zijn; het blijft bij deze tegenstellingen; het blijft bij deze dialectiek!

Zoals in de persoon van Christus de goddelijke en de menselijke natuur wel onderscheiden, maar niet gescheiden mogen worden —, zóó is het ook met de verhouding van liefde en toorn Gods, evangelie en wet. De christologie zal ook hier de sleutel zijn tot het dogmatische verstaan.

God geeft ons het Woord der *verzoening*: dat is het licht van Zijn *genade*. Dit licht is nooit zonder schaduw: het licht der genade is nooit zonder de schaduw van het oordeel. Maar het oordeel blijft altijd de schaduw van dit licht; het oordeel gaat van de genade uit. „Denn gerade von der Gnade und nur von der Gnade geht das Gericht aus . . .” <sup>1)</sup>. Wet en evangelie, toorn en liefde verhouden zich niet als twee aparte en zelfstandige lichten; het gaat hier niet om twee Woorden Gods van verschillende inhoud, waarnaar wij dan naast elkander of afwisselend te luisteren zouden hebben. De christologie verbiedt ons zoo te doen. Wij mogen immers ook niet de goddelijke of de menselijke „natuur” van Jezus Christus verbijzonderen; wie de menselijke natuur van Christus verbijzondert komt terecht in een romantisch piëtisme; wie de goddelijke natuur verbijzondert, komt terecht in het idealisme.

Hier liggen de gevaren van het „klassieke” verzoeningsmotief: wij kunnen en mogen in den strijd van liefde en toorn, evangelie en wet, de toorn Gods, de wet niet *op zichzelf*, als een zelfstandig, op zichzelf staand Woord Gods beschouwen. Luther heeft hier en daar de kennis der zonde, den schrik voor Gods toorn herleid tot een bijzondere openbaring van Gods heiligheid en toorn, die apart staat naast de openbaring van Gods liefde. Th. Harnack en Brunner zijn Luther op dezen weg gevolgd. Daartegenover stelt Barth: „Wir finden in der Schrift das Gesetz nicht neben dem Evangelium, sondern *im* Evangelium und darum die Heiligkeit Gottes nicht neben, sondern *in* seiner Gnade, seinen Zorn nicht neben, sondern *in* seiner Liebe” <sup>2)</sup>. De waarheid en werkelijkheid van Gods oordeel en toorn is de waarheid en werkelijkheid van de heiligheid Zijner genade. „Die Entgegenstellung von Evangelium und Gesetz bezeichnet nach der Schrift wohl eine Zweiheit. Sie kann auch einen Streit bezeichnen. Aber grösser als ihre Zweiheit und ihr Streit ist ihr Frieden in dem einen Wort dieses Vaters. Das Wort Gottes erweist seine Einheit darin, dasz es immer Gnade . . . ist” <sup>3)</sup>. Zoals de menselijke natuur van Jezus Christus aangenomen, in dienst gesteld is door de goddelijke natuur —, zoo is ook de toorn Gods in dienst gesteld van de genade (Hebr. 12 : 6).

Daaruit volgt, dat wij het oordeel Gods, onze zonde, op zichzelf nooit als de waarheid Gods over ons bestaan kunnen beschouwen; m.a.w. wij kunnen ons aan de prediking der genade niet onttrekken door te zeggen, dat het woord des oordeels ons te diep in het hart heeft geraakt om de genade te durven aanvaarden. De oordeelsprediking is niet zonder de genade. Het oordeel is immers Gods „vreemde” werk. Wie bij dat oordeel op zichzelf blijft staan, speculeert over den Deus absconditus in maiestate, zooals ook hij, die bij de verwerping op zichzelf blijft staan, *speculeert* over een decretum aeternum. Het Woord Gods, de Deus revelatus, wijst ons op het opus Dei proprium, op de genade der verzoening, hoewel Hij dat niet doet zonder ons op den Deus absconditus in maiestate, op den afgrond van den oneindig toornenden God te wijzen; waarbij te bedenken is, dat die God, dien wij ons vanuit ons zondaarzijn, ons geoordeeld-zijn, eigenmachtig denken wilden, niet God, maar een afgod is. Onder en in het Neen Gods is het Ja te hooren. De Opstanding is dialectisch in het Kruis verborgen. Wie met Christus sterft onder het oordeel Gods, staat met Hem op tot een nieuw leven.

Zoo staat de toorn Gods in dienst Zijner liefde —, zoo is de Wet de vorm van het Evangelie —, zoo is het Kruis van Golgotha niet slechts het middel onzer verkiezing, maar ook de grond <sup>4)</sup>. Het ééne Woord Gods is het Woord der genade en der verzoening.

V. Christus is de Verzoener door plaatsbekleedend onze straf te dragen en alle gehoorzaamheid te volbrengen —, door plaatsbekleedend het offer, dat aan God behaagt, te brengen.

Men acht de theorie der satisfactie om „zedelijke” redenen onaanvaardbaar. Men meent met Ritschl, dat de juridische terminologie van Anselmus en van de

<sup>1)</sup> K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, II, 1, S. 407.

<sup>2)</sup> K. Barth, *a.a.O.*, S 407.

<sup>3)</sup> K. Barth, *Evangelium und Gesetz*, Theol. Existenz heute no. 32, S. 4.

<sup>4)</sup> K. Barth, *Gottes Gnadenwahl*, Theol. Existenz heute no. 47, S. 17.

orthodoxie inferieur is aan de „zedelijke” hoogheid van het Evangelie. Het is al sedert lang gebruikelijk de zedelijkheid, de kleine religie, uit te spelen tegen de groote religie. Wat zit er achter den eisch, dat de leer der Kerk zich moet kunnen rechtvaardigen voor de rechtbank der zedelijkheid? Toch wel niet anders dan het geloof van den mensch in zijn eigen Vernunft, in de autonome zedelijkheid —, het geloof van den mensch in zichzelf. Wij hopen nog steeds, dat, nu deze natuurlijke religie des menschen, dit geloof van den mensch in zichzelf, stuk gebroken wordt —, in onzen tijd bezig is stuk te breken, er ook een grootere openheid komen zal voor de hoodschap der Kerk, die voor en na spreekt van verzoening door de plaatsbekleding van Christus —, verzoening door satisfactie. —

De bijbel staat nu eenmaal vol met zulke juridische uitdrukkingen. Men vergeet echter niet, dat ook de geliefkoosde „zedelijke” termen als Vader, het Koninkrijk, liefde, gemeenschap, allereerst een natuurlijke beteekenis hebben en dus ook gelijkenissen zijn. Brunner zegt dan ook terecht, dat de vraag niet moet zijn, of men zedelijke of juridische uitdrukkingen wil gebruiken, maar welke van de natuurlijke gelijkenissen het meest geschikt zijn om de verhouding van den mensch tot God tot uitdrukking te brengen <sup>1)</sup>. De moeilijkheid voor velen zit echter hierin, dat men leeft uit een andere tegenstelling: die van natuur en geest, waarbij dan het juridische tot het gebied van het natuurlijke en het zedelijke tot het gebied van den geest, de Vernunft, wordt gerekend. Men moet eerst van het idealisme los komen voor men oog krijgt voor de bijbelsche tegenstelling van sarn en Geest. Eerst dan verstaat men iets van de categorieën van de groote religie, die de kleine religie verzwelgt.

De juridische terminologie bedoelt allereerst de heiligheid Gods te prediken. De heilige God straft de zonde. En die straf Gods is niet een paedagogische straf, maar de straf van den Souverein, die zichzelf handhaaft. De straf Gods is absoluut, beteekent het oordeel des doods over den zondigen mensch.

Deze straf heeft Christus als de Verzoener gedragen. „Wo wir, die Sünder, stehen müssten, da steht jetzt unser Richter (Röm. 5, 8). Wo wir, die Feinde Gottes, stehen müssten, da steht jetzt in Jesus Christus Gott selber (Röm. 5, 10). Und an ihm selber geschieht jetzt, was an uns geschehen müsste: die Verurteilung der Sünde im Fleische (Röm. 8, 3). In seinem Leibe — unser Fleischesleib ist ja der seinige geworden — trägt er unsere Sünden hinauf an das Holz (1. Petr. 2, 24) . . .” <sup>2)</sup>.

Forensische rechtvaardiging moet geleerd worden, omdat het woord der verzoening is het woord van dien Ander, Jezus Christus, Deus involutus carne. God Zelf lijdt en draagt in Jezus Christus, Zijn vleesch geworden Woord, de straf, die wij, wanneer wij weten quanti ponderis sit peccatum, als rechtvaardig erkennen moeten. Omdat het maar niet „een” ander is, die plaatsbekleedend voor ons intreedt, maar „de” Andere, God Zelf en niet een mensch, missen onze „zedelijke” bezwaren tegen de plaatsbekleding allen grond. Het is God Zelf, die in een onbegrijpelijke en souvereine genade op onze plaats wil gaan staan. En omdat het God Zelf is, die aan het kruis de straf onzer zonde draagt (het oordeel, de Godverlatenheid, de verdoemenis), is die straf daarmee ook weggedragen, overwonnen. Alleen God Zelf kan de last van vloek, nood en jammer dragen, die eigenlijk ons deel had moeten zijn. Die last ligt echter niet op ons, maar op Hem. Dat is het plaatsbekleedend lijden van Christus, die als God Zelf onze straf droeg. — En één met het plaatsbekleedend lijden van Christus is Zijn plaatsbekleedende gehoorzaamheid. Ons vleesch, de mensch, opgenomen en aangenomen in de incarnatie door Gods eeuwig Woord, heeft als vleesch, in zijn grenzenlooze onmacht en zwakheid, gehoorzaamheid aan Gods heiligen Wil volbracht. Zoo is goed gemaakt wat Adam bedierf. Jezus Christus heeft Zich onder de menschen gesteld. Hij is gekomen in de diepste plaatsen der aarde. Hij heeft zich solidair verklaard met de menschen in hun zonde en jammer. Hij is de vriend van tollenaars en zondaren. Dostojewski blijkt het Evangelie begrepen te hebben. In die diepten, waarin onze zonde onszelf en Hem heeft gebracht, heeft Hij alle gehoorzaamheid aan Gods Wet volbracht. De mensch heeft gehoorzaamd: het scheppingsgebed is vervuld. De mensch, *deze* mensch is goed. God Zelf, in een onbegrijpelijke genade het menschenlijke vleesch aangenomen hebbende in de incarnatie, is goed in onze plaats. Dat is de plaatsbekleedende gehoorzaamheid van Christus, die in Zijn vleeschwording onzer één is geworden en de menschenlijke natuur heeft aangenomen. Ten slotte is het ook mogelijk zich het werk van Jezus Christus, het werk der verzoening te verduidelijken door het te zien

<sup>1)</sup> E. Brunner, *Der Mittler*, S. 420 noot.

<sup>2)</sup> K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, II, 1, S. 447 f.



als het offer, dat Hij heeft gebracht. Lettende op het lijden en den dood, de God-verlatenheid en de angst van Golgotha, moeten wij zeggen: „wenn es je ein Opfer gegeben hat, . . . dann ist der Tod Jesu Christi das Opfer aller Opfer” <sup>1)</sup>. De waarde en betekenis van dat offer heeft Barth trachten te formuleeren in twee samenhangende thesen: „Gott ward Mensch; als solcher kann Jesus Christus sich selbst zum Opfer bringen, als solcher tut er es auch”. „Gott ward Mensch; als solcher kann Jesus Christus sein Opfer fruchtbar und heilsam machen, als solcher tut er es auch”. God houdt n.l. ook op Golgotha niet op God te zijn, en Hij heeft de wil en de macht het door Hem Zelf gebrachte offer ook aan te nemen; Zijn eigen vernedering als genoegdoening effectief te maken en daarin den menschen vergeving van zonden te schenken. <sup>2)</sup>.

VI. Het object der verzoening is de wereld. De verzoening heeft kosmische betekenis. Het Woord der verzoening (Jezus Christus Zelf) zoekt en vindt ons geloof (door den Heiligen Geest, d.i. door Hem Zelf).

„God was in Christus de wereld met Zichzelf verzoenende” (2 Cor. 5 : 19). Ik dank in het bijzonder aan de theologie van Martin Kähler het inzicht, dat ik in deze zesde stelling getracht heb te formuleeren. Om mijn plaatsruimte in dit tijdschrift niet te overschrijden moet ik het laten bij dit ééne citaat: „An die Stelle des Volkes Gottes ist die Menschheit Gottes getreten und jeder einzelne erhält nun Vollmacht, in sie hinein Gottes Kind zu werden. Das Kreuz hat die alte Menschheit dem Tode geweiht, sofern sie in Beschneidung und in Vorhaut geschieden war, in Offenbarungsgemeinde und in das Menschentum, welches auf eignen Wegen läuft. An ihre Stelle ist ein neues Menschenwesen, eine neue Menschheit, eine neue Schöpfung getreten. Das ist die mit Gott versöhnte Welt” <sup>3)</sup>. Trouwens, in ons eigen land komen wij in de dogmatiek van Van Oosterzee dezen zin tegen: „zoo weinig is zelfs dit volkomen offer, wat zijne kracht en werking betreft, tot deze kleine aarde beperkt, dat, naar een zinrijken wenk des Apostels, die nog meer te raden dan te beslissen geeft (Kol. 1 : 19, 20), het kruis het middelpunt der verzoening van alles in hemel en op aarde mag heeten, dat door de zonde gescheiden is” <sup>4)</sup>. De bedoeling van deze onze zesde stelling is o.a. ook ons met nadruk te distantieeren van alle degenen, die de Kerk of het getal der uitverkorenen zien als het object der verzoening. Het spreekt vanzelf, dat het inzicht in de kosmische betekenis der verzoening ook moet leiden tot critiek op de klassieke vorm der praedestinatieleer met haar decretum aeternum <sup>5)</sup>.

Ten slotte: het Woord der verzoening spreekt mij aan. Geloof is de erkenning en aanvaarding van Christus als Verzoener. „Erst in diesem Subjektiven, im Glauben, wird die Versöhnung wirklich. Aber der Charakter dieses Subjektiven ist die völlige Objektivität. Denn es besteht darin, dass mein empirisches Ich durchgestrichen, abgesetzt und durch das göttliche Wort, durch den Christus ersetzt wird” <sup>6)</sup>. Zooals Paulus zegt: Christus is ons geworden tot gerechtigheid (1 Cor. 1 : 30). De naam van Christus is: de Heere onze gerechtigheid (Jer. 23 : 6).

Rijnsburg.

G. C. VAN NIFTRIK.

<sup>1)</sup> K. Barth, *Gotteserkenntnis und Gottesdienst nach reformatorischer Lehre*, 1938, S. 105.

<sup>2)</sup> K. Barth, *a.a.O.*, S. 105 en 106.

<sup>3)</sup> M. Kähler, *Zur Lehre von der Versöhnung*, 1937, S. 415.

<sup>4)</sup> J. J. van Oosterzee, *Christelijke Dogmatiek*, Utrecht 1872, II, 2, bldz. 591 v.

<sup>5)</sup> Men zie voorloopig: K. Barth, *Gottes Gnadenwahl*, Theol. Existenz heute, no. 47.

<sup>6)</sup> E. Brunner, *Der Mittler*, S. 475.

## Verzoening.

Verzoening betreft de verhouding tussen God en mens. Ze is meer dan vergeving. Voor de zonden is vergeving nodig, de zonde als totaalhouding, die ongelooft, wantrouwen, vijandschap tegen God is, maakt verzoening noodzakelijk. Hoe wordt de mens uit zijn zondige staat, d.i. uit zijn van God afgekeerd zijn, teruggebracht? Hoe wordt hij van een vijand tot een vriend, van een ongelovige tot een gelovige? Dat is de vraag naar de verzoening.

Alle eeuwen sinds Christus antwoordt de Christenheid op deze vraag eenstemmig: de verzoening wordt bewerkt door Christus. Hij is de grote Bemiddelaar tussen God en de mensen. In Christus was God de wereld met Zichzelf verzoenende. Hierover zijn allen, die zich tot de christelijke gemeente bekennen, het eens. Zodra het echter tot de nadere bepaling komt, gaan de meningen uiteen.

In de gang van het geloofsdenken hebben zich vier typen van verzoeningsleer gevormd, typen, die tot op de dag van heden elkaar de voorrang betwisten.

Het eerste type legt de nadruk op het feit, dat de mens de inzet is van de strijd tussen God en den Duivel. De Duivel heeft recht op de mens. De verhouding van God en mens kan pas weer in orde komen, wanneer aan dat recht voldaan is. Christus betaalt door Zijn dood een *losgeld* aan den Duivel. Objectief verlost hij zo de mensen en baant de weg tot verzoening. Nederdalend in het dodenrijk, het hart van 's Duivels domein, demonstreert Christus zijn overwinning. In principe is de macht van den Duivel nu ook in de wereld, zijn meer peripheer machtsgebied, gebroken.

In de letterlijke zin genomen is dit eigenlijk geen *verzoeningsleer*, daar de gezindheid van God noch mens er in ter sprake komt. Wij zullen echter zien, dat deze wonderlijk uitzierende prediking de cardinale momenten toch bevat.

Het tweede type van verzoeningstheorie is dat, waarin de *satisfactie*-gedachte de hoofdrol speelt. De losprijs wordt hier niet aan den Duivel, maar aan God betaald. Bij Anselmus geeft Christus aan God voldoening voor de schending van Zijn *eer* door de zondaren, en verwerft nu een verdienste, die aan de zondaren ten goede komt; bij de Reformatoren wordt de *toorn* Gods gestild ofwel aan de *rechtvaardige eis* van God voldaan en de schuld van de mens betaald. Deze opvattingen zijn respectievelijk in de rooms-katholieke kerk en in de orthodox-protestantse gemeente de gangbare geworden.

Wanneer deze theorie verzoeningsleer mag heten, is het, omdat hier God verzoend wordt. De verzoening als verandering in de mens speelt practisch geen grote rol. Het deekrijgen aan Christus' verdienste door sacrament of geloof beheerst de practijk van het godsdienstig leven.

Het derde type van verzoeningstheorie, voor het eerst duidelijk geformuleerd door Anselmus' tijdgenoot Abaelard, ziet het wezenlijke van de verzoening van God en mens in de verandering in de mens. De oppeerste liefde van Christus, ons betoond in zijn lijden, bevrijdt ons van de slavernij der zonde, en schenkt ons de ware vrijheid der kinderen Gods, zodat wij alle dingen gaan doen uit wederliefde tot Hem, die ons zo grote liefde betoond heeft.

In hetzelfde kader van gedachten laat Schleiermacher door Christus het Godsbewustzijn, Ritschl het geloof wekken; Rashdall keert terug tot het Abaelardse standpunt van de wederliefde, eveneens Heering.

Wij noemen ten slotte als vierde type de *mystische* opvatting van de verzoening. Al wat van Christus verhaald wordt, is projectie naar buiten van het inwendig sterven van de oude mens en het opstaan van de nieuwe mens. Angelus Silesius dicht:

Das Kreuz zu Golgotha kann dich nicht von dem Bösen,  
Wo es nicht auch in dir wird aufgerichtet, erlösen.

Resumerend zouden wij willen spreken van de losprijs- en overwinningsidee, van de satisfactietheorie, van de reconciliatieverkundiging en van de mystische beschouwing.

\* \* \*

Voor wij tot een waardebepaling van de verschillende hier genoemde motieven overgaan, willen wij bewustzijn trachten te wekken van het ontoereikende van alle.

Wij zijn gewend voor alles namen en verklaringen te hebben, en te menen, dat de zaak waarom het gaat daarmede al heel wat dichterbij ons is gekomen. Het is echter reeds in het dagelijkse leven zeer moeilijk een verhouding tussen mensen enigszins bevredigend te ontleden, getuige bijv. de resultaten der diepte-psychologie — zou dit niet in veel sterker mate gelden, waar het betreft de verhouding van God en mens?

Men kan met grond van waarheid zeggen, dat het mysterie van de verzoening, die Christus brengt, de vervlochtenheid van Gods recht en genade, van Zijn heiligheid en liefde, dieper beleefd wordt in de aanschouwing dan in het begrip. Het simpel verhaal van de passio Christi heeft meer harten gewonnen dan welke theorie ook. Niet zonder reden zegt Paulus tot de Galaten, dat Christus hun als gekruisigde voor ogen *geschilderd* is. Zoals Rembrandt meer is dan de knapste kunsthistoricus



kan uitleggen, zo is Golgotha meer dan de beste soteriologie kan vertolken. Het rationele heeft altijd weer een marge van irrationaliteit, die even wezenlijk is.

In dit verband is de veelheid van gedachten in de Christenheid opmerkelijk. Zij is geen reden tot een agnostische houding. Het is alles poging om iets van het diepste en heiligste te zeggen. Ook in woorden alleen wordt het niet uitgeput. Een bepaald aspect vertolkt ook het lied, de muziek. Nog anders is het zichtbare teken (het sacrament) een vertolking.

Het geloofsgetuigenis ontleent zijn terminologie aan de andere werkelijkheidsgebieden. Evenals in het Avondmaal de elementen brood en wijn gaan functioneren in een hoger zinssamenhang, zo gaan in het geloofsgetuigenis elementen uit de andere levensgebieden functioneren in de nieuwe zinssamenhang, die bedoelt het heilige te vertolken. Het is dus gevaarlijk om te deduceren, of een systeem te gaan opstellen. Wij hebben steeds te maken met „freischwebende Äusserungen” van een beseft van het heilige, van den Heilige.

Uit dit oogpunt willen wij de verschillende motieven bezien, die wij in ons korte overzicht noemden. Het zijn alle ideogrammen van het mysterie van Gods heilige liefde, waarvan het kruis het monogram is (Otto).

\* \* \*

Centraal zouden wij willen stellen in de prediking en dus ook in het geloofsdelen over de verzoening het woord van Paulus: God was in Christus de wereld met Zichzelf verzoenende (2 Kor. 5 : 19). Het gaat hier om de καταλλαγή, de reconciliatio, de wegneming van de vijandschap der mensen. Waar de zonde in wezen is vijandschap, opstand tegen God, ligt hier het cardinale. Hier wordt de zonde in het hart getroffen, doordat de zondaar in het hart getroffen wordt. Het lijden en sterven van Jezus Christus zegt: „Zó is het wezen van uw zonde, o mens. Den heilige Gods brengt gij in het bitterst lijden, geestelijk en lichamelijk. Den heiligen God zelf steekt gij naar het hart.” Het geweten ontwaakt.

Het heilig dulden van Christus, de ontferming, die ook en juist doorstraalt aan het kruis, en waarin het geduld en de ontferming van den heiligen God zelf worden beseft, maken het berouw wakker. Tegen zoveel liefde zoveel hoogmoed en ondank te hebben gesteld, wordt de bron van diepste zelfveroordeeling.

Maar dan redt diezelfde heilige liefde den berouwvolle. „God vergeeft”, deze zekerheid gaat uit van den gekruisigde. Waar dit in geloof aanvaard wordt, is de verzoening. De vijandschap breekt, een ongekend gevoel van dankbaarheid doorstroomt het hart. Zó is God! Zo geheel anders, dan wij ooit hadden kunnen denken: heilige liefde, die wint door onder te gaan. Ik kan niet nalaten, hier het Spaanse sonnet te doen afdrukken, dat de werkelijkheid der verzoening door Christus zo onnavolgbaar schoon uitdrukt:

Nò me mueue, mi Dios, para quererte  
el Cielo, que me tienes prometido;  
ni me mueue el Infierno tan temido  
para dexas por esso de ofenderte.

Tu me mueues, Sennor; mueueme el verte  
clauado en essa Cruz, y escarnecido;  
mueueme el ver tu Cuerpo tan herido;  
mueueme tus afrentas, y tu muerte.

Mueueme al tu amor en tal manera;  
que aunque nò huuiera Cielo, yo te amara;  
y aunque nò huuiera Infierno, te temiera.

Nò me tienes que dar por que te quiera;  
que aunque quanto espero, nò esperara,  
lo mismo, que te quiero, te quisiera<sup>1)</sup>.

Wij stemmen volkomen in met Rashdall, wanneer hij zegt: Bij Abaelard (de hierboven geschetste opvatting der verzoening is met die van Abaelard praktisch ident) „is voor het eerst de leer der verzoening geformuleerd op een wijze, die niets onverstaanbaars, willekeurigs, onlogisch of immoreels aan zich heeft; op een

<sup>1)</sup> Een vrije vertaling geeft het Hervormd Gezang 213 (naar de Latijnse versie O Deus, ego amo te).

wijze, die het onverwongen verstand, het onverwongen geweten en de eenvoudigste vroomheid aanspreekt. De theorie van Abaelard isoleert en accentueert slechts dat element in de prediking der verzoening, waaraan zij alle eeuwen door haar bewegende en reddende kracht ontleend heeft. Welke theorieën de mensen ook gehad hebben over de gronden van de noodzakelijkheid van Christus' lijden, het was de liefde door Christus getoond bij het ondergaan van dien dood, die waarlijk het hart der gelovigen bewogen, hun geweten geraakt, hun leven vernieuwd heeft" <sup>1)</sup>.

Inderdaad, de godsdienstige ervaring der eeuwen bevestigt deze woorden. Een Bernardus zingt zijn *Salve caput cruentatum*. Een Staupitz wijst den beangsten Luther op „den man, die daar aan het hout hangt”. Pascal: „Deze religie, zo groot in wonderen, heiligen, vromen, onberispelijken, geleerden en groten, getuigen, martelaren, gevestigde koningen: David, Jesaja, van vorsteliijken bloede — zo groot in wetenschap: na al haar wonderen en al haar wijsheid te hebben getoond, verwerpt zij dit alles, en zegt, dat zij geen wijsheid noch tekenen heeft, maar het kruis en de dwaasheid”. „Wat ons doet geloven is het kruis, ne evacuata sit crux”. Bunyans Christen verliest zijn drukkend zondepak, wanneer hij den Gekruisigde aanschouwt. Zinzendorf wordt gegrepen door een schildering van den lijdenden Christus. Vinet zegt: „Aan een blik hangt ons heil, en het geloof, dat ons reedt is niets anders dan die blik” (n.l. op het kruis). Guido Gezelle dicht:

Klaar bloed en louter wonden,  
daar hangs Du, aan den hout,  
gestraft voor mijne zonden,  
gegalgd om mijne schoud:  
om Dij zoo wille ik leven;  
om Dij zoo wille ik lijen,  
die 't lijf mij hebs gegeven  
en 't sterven niet ontzien!

Söderblom spreekt van „het uur, toen het voorhangsel in het allerheiligste der ziel scheurde, en hem een blik vergund werd in datgene, wat binnen in is, namelijk in Gods gezindheid”, het uur, dat kwam na tijden van strijd en onklarheid, van angst en veroordeling, „als een openbaring door het beeld van den Gekruisigde”.

Een enkele opmerking worde hieraan toegevoegd naar aanleiding van prof. Korff's bezwaren <sup>2)</sup> tegen deze verkondiging, die de reconciliatio door de blik op het kruis centraal stelt.

Prof. Korff noemt als een tekort, dat zij de verzoening der *zonden* ter zijde laat. Wij menen, dat hier onjuist woordgebruik in het spel is. Het dunkt ons juist, te spreken van de *zoen* <sup>3)</sup> (expiatio, Sühne) der zonden. *Verzoening* is een gebeuren in een verhouding van persoon tot persoon. De hierboven geschetste verkondiging *behoeft* niet te spreken over de zoening der zonde, over de expiatio; dat behoort op een andere bladzijde.

Prof. Korff vervolgt: Deze verkondiging wekt „heel licht den schijn, alsof het bij de verzoening van den mensch met God enkel ging om het wegnemen van een aantal onjuiste denkebeelden omtrent God, die den mensch tot zijn verkeerde houding hadden gebracht. Wij waren tegenover God van een wantrouwen vervuld, dat in feite geheel ongemotiveerd was. Dit nu wordt ons duidelijk gemaakt door Christus: Hij openbaart ons Gods liefde en brengt ons aldus tot het beseft, dat wij ons met ons wantrouwen deerlijk hebben vergist. De verzoening wordt m.a.w. herleid tot de opheffing van een misverstand. Dat daarmede het karakter der zonde als *vijandschap* tegen God miskend wordt, valt moeilijk te bestrijden. In het algemeen komt datgene, wat Anselmus het „pondus peccati”, het gewicht der zonde, noemde, in deze theorie het minst tot zijn recht”.

Het spijt ons, dat wij het zeggen moeten, maar hier is o.i. niet doorvoeld, welke ervaring er ligt achter deze verkondiging van de reconciliatio. Wie het kruis zó gezien heeft, dat het hem tot redding werd, heeft wel degelijk, heeft *juist toen* geweten van de zonde als vijandschap, als haat tegen God, die den Heilige Gods aan het kruis bracht; heeft juist het pondus peccati gevoeld als zó groot, dat elke zonde tot consequentie heeft, dat Christus aan het kruis komt. Wij menen hier

<sup>1)</sup> The Idea of Atonement 1920, 360.

<sup>2)</sup> Christologie II 183 v.v.

<sup>3)</sup> Volgens Van Dale een goed Hollands woord



heel duidelijk te moeten uitspreken, dat de gemelde objectie van prof. Korff er geheel naast is.

Een volgend bezwaar van prof. Korff is dit: dat in deze verkondiging niet blijkt, waarom Christus voor ons moest sterven. Als iemand zonder aanleiding in het water sprong en verdronk „om zijn liefde te tonen”, zou dat totaal onbegrijpelijk zijn. „Hier ligt inderdaad een onoverkomelijk bezwaar tegen de subjectieve theorie” (in onze terminologie: reconciliatieleer, de W.), aldus Korff. Wonderlijk is, dat, hoewel Korff hier Rashdall citeert, hij niet vermeldt bij dezen een antwoord op zijn bezwaar te hebben gevonden: „De dood is tot Christus gekomen als de directe en noodzakelijke consequentie van zijn trouw aan zijn messiaanse roeping, van een leven gewijd aan het doen van Gods wil en aan de dienst van zijn medemensen”<sup>1)</sup>. O.i. een afdoend antwoord.

\* \* \*

De den mens winnende, verzoenende liefde Gods is het centrale moment. Rondom de reconciliatie-gedachte zouden wij de andere motieven willen rangschikken.

Nauw er bij aansluitend is het motief van de losprijs aan den Duivel. De boze machten, in wier greep de mens gevangen is, laten hun prooi niet los, dan nadat één, buiten hun greep, zich binnen hun bereik begeeft om hun de gevangenen te ontrukken. (Lukas 11 : 22). Het leven is vol van analogieën hiervan. Een moeder redt haar kind uit de vlammen ten koste van eigen leven. Een radium-onderzoeker boet het leven in bij onderzoeken, die de genezing van kankerpatiënten ten doel hebben. Een zendeling offert gezondheid en leven om mensen uit de greep van demonenvrees en ellende te bevrijden. Zo komt Christus in de wereld met haar demonieën, en kan tot geen andere prijs mensen daaraan ontrukken, dan tot de prijs van zijn leven. „Wij zijn duur gekocht”. „Hij heeft ons gekocht met zijn bloed”. De den mens beheersende demonie breekt, waar hij de heilige duldende liefde van Christus, van God, ziet. Hiermede sluiten wij weer aan bij de reconciliatie-verkondiging.

Daar is voorts het motief van de overwinning over den Duivel: Christus in de onderwereld openbaart zich daar tot schrik van alle boze geesten als de Sterke, die hun de buit, de zielen der ontslapen vromen, ontrooft. De Duivel is in principe machteloos geworden. D.w.z.: de offerende liefde Gods, in Christus geopenbaard, is de sterkste macht in de wereld; alle demonieën moeten ten slotte voor Christus zwichten. Hoewel nog verborgen, is Christus reeds de Kurios der wereld.

Dit motief accentueert de objectieve en kosmische betekenis van Golgotha. Er is in de kosmos sindsdien iets veranderd.

\* \* \*

Over de mystische opvatting der verzoening kunnen wij kort zijn. Als moment heeft zij haar recht. Ook Paulus kent het sterven en opstaan met Christus. Wanneer zij echter het geheel der waarheid wil zijn, handhaven wij daartegenover, dat het historisch gebeuren zijn eigen integrerende betekenis heeft. Golgotha is meer dan demonstratie van een eeuwige waarheid of projectie van een alleen maar innerlijk gebeuren. Het is in de eerste plaats daad Gods. Zonder deze daad Gods zou het innerlijk proces van bekering, zoals de Christenheid het sindsdien gekend heeft, er niet zijn. Tegenover een uitwendige, verstandelijke leer der verzoening, als waarin de nu te bespreken satisfactie-theorie maar al te licht ontaardt, heeft de mystische opvatting steeds weer de waarheid verdedigd, dat het gaat om een werkelijk sterven van den ouden mens en een werkelijk opstaan van den nieuwen.

Ten slotte de satisfactie-theorie. Hierover woedt de theologische strijd het felste. Voor de een is zij het hart van het Christendom, voor de ander een minder-waardige bloedtheologie. Wij willen trachten haar het volle gewicht te geven.

De verdedigers van de satisfactieleer leggen altijd weer de nadruk op dit éne punt: de liefde van God omvat op een of andere wijze ook de orde van het recht. God verzoent ons met Zich, maar op een of andere wijze moet toch ook aan het recht worden genoeg gedaan.

Bij Paulus vinden wij deze gedachte uitgesproken in Romeinen 3 : 25 v. Weinel verklaart deze passage als volgt, en wij kunnen ons bij deze exegese aansluiten: „God had vroeger, in de tijd van Zijn „rust”, de zonden der mensen laten geschieden, zonder ze te straffen. Nu is echter de tijd gekomen, waarin dat moet

<sup>1)</sup> Rashdall, o.c. 441.

ophouden; God wilde zich eindelijk tonen als den rechtvaardigen God. Maar Hij wilde dat niet zo doen, dat Hij de menschen vernietigde, zoals Hij eigenlijk naar het oordeel der gerechtigheid had moeten doen. Hij wilde genadig zijn. Dat kon Hij echter eerst, nadat Zijn gerechtigheid door het sterven van Jezus boven alle twijfel was gesteld. En tot dat doel heeft Hij nu Jezus als hilastêrion gesteld". „De gehele gedachtengang bedoelt dit te zeggen: Gods gerechtigheid kon zich genoeg doen in straf of in zoen. Straf liet Gods liefde niet toe, dus was zoen het enig mogelijke. Zo heeft God dan Zijn geliefden Zoon, den bij Hem in den hemel levenden, tot glorierijke heerschappij op aarde bestemden Messias, tot zoen genomen".<sup>1)</sup> De gekruisigde Christus, de vervulling van alle zoenoffers der oude Bedeling, is het zoenmiddel van de nieuwe Bedeling.

Ook de johanneische theologie kent deze idee. Het Johannes-evangelie is gebouwd (Kruisigingsdatum!) om het offer van het lam, dat de zonde der wereld op zich neemt. De Eerste Brief zegt: Jezus Christus de rechtvaardige, is een zoen (ἱλασμος) voor onze zonden (2 : 2); God heeft hem gezonden als een zoen (ἱλασμον) voor onze zonden (4 : 10).

Wij zijn hier op het terrein van de ἱλασμος, de expiatio, de uitboeting, de weer-goed-making, de Sühne, de zoen.

Hier gaat het er niet om, God te verzoenen, maar de zonde te zoenen, de geschonden orde te herstellen. Reeds in het Oude Testament wordt het zó gezien, dat niet God wordt verzoend (evenals trouwens nergens in het Nieuwe Testament), maar dat de zonde wordt gezoend. God is de auctor primarius der expiatio, de priester is Zijn middelaar. „Ik heb u dit (bloed) op het altaar gegeven, om voor uw zielen zoen te bewerken". (Lev. 17 : 11). In Jesaja's visioen is een engel de middelaar, en het zoenmiddel een vurige kool: „Uw schuld wijkt en uw zonde wordt gezoend". (Jesaja 6 : 7).

Het gewone zoenmiddel is het offer. Het dier wordt in den dood gegeven, en zo wordt de zonde bedekt, gedekt, geboet.

Kunnen wij hiervan iets navoelen? Ik meen van ja.

Het grondbesef is: zonde wordt niet zo maar uitgedelgd; het kost iets; er moet aan de geschonden orde voldaan worden. Nu geeft de overtreder een offerdier in den dood. Dieper besef heeft dit ongetwijfeld altijd gevoeld als symbool, of wil men: substitutie. „Ik ben zelf doodswaardig. Het dier sterft voor mij". Nog meer: er moet bij den oprechten vrome een mystieke unie (symphysis, concretescentie) geweest zijn tussen hemzelf en het offer<sup>2)</sup>. Anders gezegd: het offer is eigenlijk het gematerialiseerde berouw. Maar dan het ideale berouw, het complete berouw: immers, het dier gaat geheel in den dood. Het beleven hiervan gaf katharsis, reiniging.

Van meet af is in de Christenheid Christus ervaren als het ware offer. Hij ondergaat, wat de zondige mens had moeten ondergaan; hij wordt geslagen en verbrijzeld. Wie zijn zonde leert kennen, neemt zijn toevlucht tot den Gekruisigde, verbonden met hem in een mystieke unie. Zoals het offerdier oudtijds de vernietiging van de zondaar exponeerde, zo exponeert Christus onze verbrijzeling. Hij is de geofferde, de gevloekte, de gestrafte, met wien wij medesterven en — opstaan, bevrijd van schuld, vloek en straf. „Deze dood had de waarde van een offerdood, want anders had hij niet de kracht bezeten, in die innerlijke wereld in te grijpen, waaruit de bloedige offers voortgekomen zijn; maar het was geen offerdood als de andere, dan had hij aan deze geen einde kunnen maken: hij hief ze op, doordat hij ze afsloot"<sup>3)</sup>.

Terecht kan hier van plaatsvervangend lijden en sterven worden gesproken.

Veel meer zou hier te zeggen zijn, bijv. ook over het feit, dat Jezus als toekomstige Messias den dood ingaat<sup>4)</sup>. Wij laten het echter bij de hierboven gegeven aanduidingen.

<sup>1)</sup> Paulus 1915, 236f.

<sup>2)</sup> „Zoals men weet is een van de gewichtigste noties, die ieder beoefenaar van de godsdienstwetenschap heeft aan te leeren, deze. Wanneer een godsdienstvorm tusschen twee dingen van verschillende orde, bijvoorbeeld een mensch en een dier, een heilige identiteit van wezen aanneemt, dan is die betrekking niet zuiver en doeltreffend uitgedrukt door onze voorstelling van een symbolisch verband. De eenheid van de beide wezens is veel wezenlijker dan het verband tusschen een substantie en haar symbolisch beeld. Het is een mystische identiteit. Het een is het ander geworden." J. Huizinga, Homo ludens, 1938, 36 v. Vgl. de Semikha in het o.t. offerwezen, en — het geloof bij Luther!

<sup>3)</sup> A. Harnack, Das Wesen des Christentums 1902, 99.

<sup>4)</sup> Vgl. S. F. H. J. Berkelbach van den Sprenkel, Het offer.



Wij waarden in de satisfactie-theorie het vasthouden van het besef, dat de zonde gezoend moet worden, en dat Christus de ware Ἰλασμος is.

Wij achten echter onjuist, dat dit element tot het centrale wordt gemaakt: dit is een scheeffrekken van het Evangelie. Wij verwerpen in de Anselmianse uitwerking van het satisfactiemotief de deductie van de heilsweg uit het wezen Gods. Wij verwerpen bovenal de beschouwing als zou het in de verzoening gaan om de verzoening van God. „God is, ook in het lijden van Christus, de actieve, de gevende, nimmer de ontvangende partij. God ontvangt niets — als bijv. een Hem welgevallig offer — dat Hem verzoent; deze opvatting der verzoening kan zich niet op de Bijbel beroepen”, zegt Emil Brunner <sup>1)</sup>. „De spits van de lijdensgeschiedenis is gericht op ons,” aldus terecht Korff <sup>2)</sup>.

\* \*

Wij prediken de reconciliatie als het centrale moment in de overzetting van de mens uit het rijk der zonde in het Rijk Gods. Wij belijden de kosmische zin van Christus' werk; wij erkennen de noodzakelijkheid van medesterven en medeopstaan; wij beseffen enigmatische, dat Christus de vervulling is van al die noden van het mensenhart, die zich vanouds geuit hebben in de offerdienst.

Wij gaan nu nog één stap verder. In Christus' werk leren wij God kennen, handelt God aan ons. Wij denken ten diepste theocentrisch <sup>3)</sup>. De gekruisigde Christus is het ideogram van God. Hij is de Smart Gods, Zijn smart over de afdwaling en opstand der mensen, hun verblinding, hun ellende. Hij is de zichtbare offergezindheid van God, die also lief de wereld heeft gehad, dat Hij Zijn geliefden Zoon gegeven, geofferd heeft. Het diepste offer, waaruit de verzoening voortkomt, is het offer Gods.

Christus is, om met de Hebreënbrief te spreken, de afdruk van Gods Wezen: χαρακτηρ της ὑποστασεως αὐτου, het karakter Gods. Het karakter Gods te leren kennen, dit karakter van heilige offergezindheid, verzoent ons.

\* \*

Van de diepte gaan wij naar de breedte. Wij hebben tot nog toe alleen gesproken over Christus' verzoenend werk.

Daarbij moet duidelijk worden gezegd, dat Christus' sterven voor ons zonder kennis van zijn leer en leven zeker niet het karakter zou dragen, dat het nu draagt.

Er is echter ook vóór Christus een verzoeningswerk gaande. De offers der oudheid waren hiervan een primitieve verzichtbaring; wij geloven, dat zij in Christus hun vervulling hebben gevonden.

Maar ook de Christgelovigen hebben een verzoenende taak. „Ik verblijd mij over hetgeen ik om uwentwil lijd, en vul in mijn vlees aan, wat ontbreekt aan de verdrukkingen van Christus ten behoeve van zijn lichaam, dat is de gemeente”, aldus Paulus (Col. 1 : 24). Het lijden der gelovigen dient mede om mensen voor God te winnen, de rebellie te breken.

Boven alles echter gaat de bediening der verzoening, waarin Christus de Hogepriester is, en alle christenen de priesters zijn, die door woord en daad het getuigenis van Jezus verder geven, om het zijn hartenveroverende kracht te laten uitwerken. Ave crux, spes unica.

<sup>1)</sup> Wahrheit als Begegnung 1938, III.

<sup>2)</sup> A.w. II, 187.

<sup>3)</sup> In dit verband moet m.i. de vraag beantwoord worden naar de betekenis van de al of niet historiciteit van de Evangelien, in het bijzonder van de lijdensgeschiedenis, voor onze opvatting van de verzoening. Persoonlijk aanvaarden wij in grote trekken die historiciteit. Mochten evenwel allerlei momenten, en zelfs het geheel, historisch aanvechtbaar blijken, dan zou er veel in onze historische kijk veranderen, ook veel in onze opvatting van Gods handelen in de geschiedenis, doch het wezenlijke zou blijven. Wij zouden dan, verlicht door den Heiligen Geest, den Christus der Evangelien blijven zien als schriftgeworden Woord van God, van Zijn heiligheid en barmhartigheid. Ook dan is er de verzoenende daad Gods in de mensheidsgeschiedenis. Wij weten, dat deze beschouwingen instinctieve afkerigheden wekken, doch om der wille van de eerlijkheid, die ook de laatste vragen niet ontwijkt, menen wij ze te moeten uitspreken.

Εἰδοτες ὅτι ἐλυτρώητε.

1 Petri 1 : 18.

Het schetsen van een Gereformeerde „leer” der verzoening in zorgvuldig afgrenzen daarvan tegenover de visies en ontwerpen van andere zijde is een arbeid, die te omvangrijk is voor het tijdsbestek en de ruimte, die voor dit artikel beschikbaar zijn. Een refereerende benadering is wel zeer aanlokkelijk, doch vond reeds plaats in het artikel „Cur Deus Homo”, van de hand van Dr. G. Brillenburg

Wurth in het Christologie-nummer van dit tijdschrift in jaargang 1938, waarnaar geïnteresseerden hierbij verwezen mogen worden. Wat U thans geboden wordt is een poging dat afgegrensde gebied te vullen met een persoonlijke benadering van het betrokken geloofstuk vanuit de Gereformeerde visie.

In het Gereformeerde denken zijn wel enkele vaste oriëntatiepunten aan te wijzen en eenige geijkte termen in gebruik, als bijvoorbeeld satisfactio vicaria en zoenverdienste, maar een bepaalde opzettelijke, streng doorgedachte en breed uitgewerkte conceptie der verzoening vindt u niet. De stof is bij voorbeeld in Bavinck's Dogmatiek verwerkt bij de ambten van Christus en zijn Weldaden. Vraagt men iemand naar zijn schema onder ons, dan zal hij retireeren op Bavinck of op den Catechismus, of nog vaker op enkele onderdeelen van de daarin verwerkte visie, als op de ambtsgedachte, de offeridee of op het thema van den strijd tusschen vrouwenzaad en slangenzaad. Zou men vragen al die waardevolle momenten saam te voegen tot één sluitend geheel, opdat wij ons helder mogen realiseeren, wat die verzoening dan wel is, dan is men daartoe niet onmiddellijk in staat.

Bij kennisneming van den preekarbeid kunnen we opmerken, dat men min of meer vrij zijn garen rondspint om de enkele vaste punten, die men aanwijst. Hiervoor kan men dankbaar zijn. Zoo wordt althans de overvloed der Schriftopenbaring niet wurgend ingesnoerd in het coquette keursje der Theologische constructie. Evenwel doet dit geen goed aan de helderheid van beschouwing en dreigt de verzoening met name van de centrale plaats, die zij in de prediking behoort in te nemen, door andere motieven te worden verdrongen.

Sterk spreekt dit, als wij ons realiseeren, hoe de Rooms-katholieke kerk in de Mis de verzoening, zooals zij zich deze denkt, geheel centraal stelt. Hoewel de band tusschen Woord en Sacrament door ons Gereformeerden wordt erkend, blijkt toch, dat het duidelijk heenwijzen der Sacramenten naar deze verzoening als naar het hart van het Evangelie, al te gemakkelijk over het hoofd kan worden gezien, zoodat wij ons door de veelheid der Schriftgegevens laten overweldigen, daar wij ze niet ordenen rondom de verzoening. Hierdoor kan, ondanks schoone uiteenzettingen in de dogmatiek, het werk van den Christus voor zijn volk op zijn rechtmatige plaatsruimte in de prediking beknibbeld worden, terwijl bovendien het inzicht in wat God ons omtrent dien Christus wil openbaren, niet zoo diep is als wel zou moeten zijn.

Het kader, waarin Christus zijn werk verricht, ontsnapt licht onze opmerkzaamheid.

Met het woord verzoening duiden wij toch niet minder aan dan het groote mysterie van een heilig God, die woning wil maken onder een zondig volk. God, die een verteerend vuur is, komt tot nietige, ja zondige menschen. Dit dient alles tot Zijn eer alleen, is *Soli Deo Gloria*, in dat eeren ontvangt de verlost menschen zijn plaats, doch het h o e van dit alles is het mysterie van God in Zijn genade, waarvoor wij het woord verzoening bezigen. Den persoon en het werk van den Christus kunnen wij alleen zien in het raam der verzoening.

Dat Dr. F. W. A. Korff in zijn Christologie, als leer van het komen Gods, aan de behandeling van de vragen rondom deze verzoening zooveel plaats inruimt, is, gezien zijn uitgangspunt vooral, dan ook zeer begrijpelijk.

Het Nieuwe Testament bezigt verschillende woorden voor verzoening en verzoenen ten aanzien van den Christus, het hanteert bepaalde begrippen. Hiervan uit te gaan wil Korff afwijzen, omdat men dan op een Apostolisch aperçu afgaat in plaats van te letten op het Evangeliebericht, dat ons voor den persoon van den levenden Christus zet. Zoo doende zouden we met het secundaire in plaats van het primaire genoegen nemen. De juistheid van dit argument wil ik in twijfel trekken. Het Nieuwe Testament toch vormt geen eigen begrippen omtrent Jezus Christus, doch werkt met categorieën, die reeds in het Oude Testament gegeven zijn en dus door God in de historie zijn voorbereid om te dienen tot het goed verstaan van den Christus, wanneer deze zou gekomen zijn. Wie uitgaat van de eenheid van Oud en Nieuw Testament kan dit niet anders inzien en is daar dankbaar voor.

De groote beteekenis van Israël als openbaringsvolk is niet alleen dat het naar het vleesch den Christus mag voortbrengen, maar tevens, dat het in zijn religie het kader mag bezitten, waarin het werk van dezen Christus in zijn juiste proporties kan worden gezien. Israëls religie is door God in Zijn wet tot een *verzoeningsreligie* gestempeld. Daardoor worden de categorieën, die noodig zijn om het werk van den Christus te verstaan, aanschouwelijk gegeven, plastisch gemodelleerd.



De Heiland verwijst dan ook naar de Schriften van het Oude Testament, omdat deze van Hem getuigen. Wat de Christus dus voor de wereld beteekent laat zich aflezen uit wat naar de Wet zijn werk voor Israël zou zijn.

Nu treffen wij bij Israëls leven twee lagen aan, waarvan de eerste gequalificeerd is door besnijdenis en Pascha. Dit is de grondlaag, die gezin voor gezin betreft, waarin de huisvader de verantwoordelijke persoon is, de priester in zijn gezin. De besnijdenis is hier sacrament van het met Abraham gesloten verbond en wijst heen naar den komenden Verlosser, in Wien de zonde zou worden uitgedaan uit het volk. Het Pascha spreekt ook van dien Verlosser, wiens bloed zou beveiligen voor het rondwarend verderf. Deze beide teekenen duiden sterk op de grens tusschen volk Gods en heidenen en accentueeren zoo de bijzondere verhouding, waarin dit volk tot zijn Heere gesteld is, de verbondsverhouding.

De tweede laag is die van de Sinaïetische wetgeving, welke het leven van heel het volk centreert rondom den Tempel en zijn leven z'n hoogtepunt doet vinden in den offercultus.

De verbinding tusschen deze beide lagen ligt in den priesterdienst uit den stam van Levi, welke de plaats komt innemen der eerstgeboren jongens, die als door het bloed van het Paschalam van het verderf bevrijden, den Heere gewijd waren. Om deze vrijstelling van den priesterdienst telkens individueel te effectueeren is de lossing dezer eerstgeborenen in den Tempel (de z.g. voorstelling) ingesteld.

De Wet van Sinai, welke in diepte (Dekaloog) en breedte (ceremoniële en burgerlijke wet) heel het leven van Israël voor Gods eisch stelt, bepaalt het Verbondskader, waarin Gods volk leeft. Voor de zonden en overtredingen worden offers gebracht en reinigingen gedaan, opdat op grond der aangebrachte verzoening de Heere bij Zijn volk zou kunnen wonen en zoo de aan Abraham gegeven belofte van een eigen land der rust in vervulling zou kunnen gaan.

De belofte gaat voorop, de wet komt daarbij en de verzoening moet de schuld bedekken, opdat de belofte haar effect zou ontvangen.

Deze offercultus in den Tempel vindt zijn hoogtepunt in het ceremonieel van den grooten Verzoendag, wanneer de Hoogepriester eenmaal per jaar bloed sprent op het verzoendeksel in het Heilige der Heiligen, welk verzoendeksel de troon is, waarop de Heere zetelt.

Het heerlijk doel, waarop de belofte wijst, wordt levendig gehouden door den Sabbathcyclus (Sabbath, Sabbathjaar, Jubeljaar), welke heenwijst naar de rust, waarin God bij Zijn volk en het volk bij zijn God zal wonen in vollen vrede en heerlijkheid.

Wij treffen hier dus deze elementen aan: een rechtskader, waarin God en volk met elkaar leven, het verbond, nader vastgelegd in de Wet, in verplichte verzoening door offers, dus via plaatsvervangende (dier in plaats van zondaar, leven voor leven). Deze offers dienen als symbolen om heen te wijzen naar den komenden en belooften grooten Priester, die alle aardse Hoogepriesters zou overtreffen. (Door God zelf geroepen en bekwaamd zou Hij zelfs, als optredend naar de ordening van Melchizedek hoog boven het Aäronietisch priesterschap uitgaan).

Het ceremonieel van den grooten Verzoendag doet ons het optreden zien van een priester, die tot God naderen mag met het bloed van een bok voor het volk geslacht, terwijl een tweede bok, op zijn bebloeden kop met de schuld des volks beladen, wordt weggejaagd buiten de legerplaats.

Behalve het priesterambt, dat wij hier zagen functionneeren, kent Israël nog dat van den profeet, die steeds weer op de strikte gelding en de geestelijke beteekenis der wet moet wijzen, opdat het volk noch in verachting der wet zou leven, noch in het opus operatum zou rusten.

Daarbij komt nog het ambt van den Koning, die het volk in de rust van Kanaän moet beschermen tegen zijn vijanden.

Dat wij in deze Ausbildung der verzoeningscategorïeën een der hoofdzaken van Gods bedoeling met Israël hebben getroffen, mag zijdelings belicht worden uit Ex. 33: 13, waar Mozes in het conflict tusschen God en volk uit hoofde van de oprichting met het gouden kalf, een conflict, dat zoo ernstig was, dat de Heere weigerde met het volk mee te gaan, daar Hij hen anders zeker zou verderven, vraagt naar Gods weg. De Heere kan niet wonen bij een volk, dat ontrouw is aan zijn verbondsroeping en andere goden gaat najagen, hoe moet dat dan verder? Hoe zal nu Gods weg zijn? Die weg is geen andere, dan dat God zelf voor de noodzakelijke verzoening zorgen zal.

Hoe nauw dit alles samenhangt met het verstaan van den Christus kan o. a.

blijken uit het bekende woord van den Dooper: zie het Lam Gods, dat de zonde der wereld wegneemt (op zich neemt NBG). Deze uitdrukking is zonder kennis van Israëls cultus ten eenen male onverstaanbaar. We treffen er nl. een contaminatie in aan van twee typeerende symbolen uit Israëls leven. Met „lam” zinspeelt Johannes op het Paschalam, welks bloed diende ter ontkoming aan den verderfengel en welks vleesch moest gegeten worden tot sterking voor den uittocht. Daarentegen is het „wegneemt” alleen passend bij den bok, die op den Grootten Verzoendag met de schuld des volks beladen buiten de legerplaats werd gebannen. Het totaal dezer uitdrukking wil den Christus dus aanduiden als het offer, dat God eenmaal heeft gebracht, waarop Israël uitzag en wij terugzien, hetwelk van het verderf behoudt en de schuld wegdraagt, waarbij dus de categorieën der symbolen dienst doen om Hem in Zijn qualiteit te typeeren.

Dat wij hier metterdaad niet slechts bij de kerngedachte van Israëls religie, doch tevens bij de kern der verzoeningsgedachte en verzoeningsrealiteit zelf zijn, wordt duidelijk als we letten op 1 Petri 1: 19—20, wetende, dat gij zijt vrijgekocht... met het kostbare bloed van Christus, als van een onberispelijk, vlekkeloos lam. Hij was van te voren gekend, vóór de grondlegging der wereld, doch is bij het einde der tijden geopenbaard... (vert. NBG).

H. W. Lisch (Handbuch z. N.T., XV<sup>2</sup>, pg 57) schrijft hierbij: Ein Erlösungsplan liegt der Weltgeschichte zugrunde, der vor ihrem Beginn gefasst und an ihrem Ende ausgeführt ward.

De uitspraak van dezen tekst t.a.v. de wereldomspannende verlossing is even markant als de aansluiting bij het O.T.-isch symbool van het Paschalam, dat op den 10den Nisan uit de kudde moest uitgekozen worden, om op den 14den Nisan te worden geslacht, opdat zijn bloed aan de deurposten kon gestreken worden. Typeert dit Paschalam duidelijk de vrije gave van Gods genade, die door plaatsvervangend sterven mogelijk wil maken, dat Israëls eerstgeborenen den dood ontgaan, en is hier geen sprake van eenig gedetermineerd recht of voldoening daaraan, het ceremonieel van den Grootten Verzoendag maakt op een andere zijde in de verzoening opmerkzaam, nl. dat de God des verbonds zich laat verzoenen door een offer, dat gebracht wordt om de op Priester en Heiligdom saamgehoopte schuld van een heel volk met bloed te bedekken.

Hier spreekt zoowel het recht van dien God, volgens hetwelk Hij voldoening eischt door bloed, d. i. door volledige plaatsvervangend, als Zijn genadige beschikking om te laten voldoen door één offer, waarin al de schuld van een heel volk wordt geconcentreerd.

Zoo heeft God ons in Zijn door Hem zelf bepaalde handelwijze met Israël willen leeren, hoe Hij handelen wil met heel Zijn kosmos.

Wij staan hier tegenover het groote en grootsche mysterie van Gods trouw, die ook t.a.v. een ontrouwe menschheid vasthoudt aan Zijn eenmaal getroffen beschikkingen en de verbondsmatige relatie in stand houdt, waartoe Hij zelf zorgt voor de vervulling der Verbondsgehoorzaamheid en de verzoening der Verbondsschuld in Jezus Christus, Zijn eeniggeboren Zoon.

De Petrustekst, hierboven aangehaald, noopt ons zelfs deze zorgende liefdes-trouw als het beheerschende element der wereldgeschiedenis te zien. Gods verzoenende wil richt zich daarbij op den kosmos, d. i. op de geschapen wereld zooals deze in de menschheid en met name in haar Hoofd en ambtsdrager haar hoogste voltooiing, haar apex vindt.

Het gaat om het geordend geheel van Zijn scheppingswerk, zooals dit in de verbandsverhouding, waarin Hij met den mensch wilde treden, tegenover Hem staat om Hem eer toe te brengen. De val van den mensch was dus een „wereld”val, een val van de totaliteit, binnen het van Godswege aangegaan rechtsverband van het verbond. Deze ontrouw is voor den mensch schuld en eischt reconciliatio zoowel als reparatio. Hiertoë brengt God het grootste offer, nl. Zijn Zoon, opdat deze als Middelaar duidelijk toonen zou, hoe groot de kloof tusschen God en Zijn bonds-partner geworden was, door haar te overbruggen met alle daaraan verbonden consequenties.

Dat houdt in, dat Hij openbaar maakt, wat het karakter der zonde is, nl. vijandschap tegen God, eveneens wat God nu eigenlijk is, nl. een Vader vol van genade en waarheid. Die de schuld van Hem vijandige zondaren op Zijn Zoon heeft laten rusten, opdat Hij Hem hun straf zou kunnen thuis zoeken om hun het leven te geven.

De Christus is echter meer dan *geant* vanwege God, Hij is als Middelaar *tevens*



vertegenwoordiger van het menschelijk geslacht en als zoodanig gehouden aan het groote liefdesgebed der verbondswet. Gods toorn rust op Hem naar Gods genadigen wil tot verzoening met den kosmos, doch ook onze liefde, als hoogste gave uit den kosmos, komt in Hem tot God, waardoor Hij de vervulling der verbondsbefolte verwerft nl. het eeuwige leven en de heerlijkheid voor allen, die in geloof Hem als hun Hoofd erkennen.

Zoo komen in Hem alle lijnen van het Godswerk samen: God heeft ons in Christus alle dingen geschonken. In Hem is de kosmos verlost, wijl de schuld verzoend is en van Hem zal de kosmos zijn heerlijkheid ontvangen.

De verbondsverhouding tusschen God en menschheid is in Hem geheel gereinigt en hernieuwd, nu niet meer rustend in den eersten Adam, die van de aarde aardsch is, doch in den tweeden Adam, den Heer uit den hemel.

Deze verzoening van Godswegen met den kosmos (de katallagè van Col. 1 : 20) wordt nu in de wereld verkondigd, opdat wij daarin gelooven zouden en zoo daarin deelen, opdat de kracht Gods tot zaligheid zich zou verwelkelijken aan menschen. Zij, die tot dat geloof komen, ontdekken tot hun verrassing en bevestiging, dat hun deel aan de verzoening ten diepste niet rust in hun gelooven, maar in de verkiezing Gods, krachtens welke zij tot dat geloof wedergeboren worden.

Zooals de lijnen der drie verschillende ambten in den Christus samenkomen, waarin Hij de rechte vertegenwoordiger van menschheid en kosmos is, komen alle lijnen van het O.T.-isch ceremonieel bij den Christus uit. Zijn kruisdood is de besnijdenis, de eenig werkelijke, waarin God ons vleesch reinigt door den Christus in dood en vloek uit te snijden uit het lichaam der menschheid. Zijn dood dient tot bevrijding van het verderf, evenals bij het Paschalam en Zijn in de opstanding openbaar gekomen en ontvangen levenskracht tot vernieuwing van ons leven. Hij is de knecht des Heeren, die in Zijn liefdelijden de genade des Vaders aan ons openbaart.

Ook is Hij de ware Priester, die aan God het offer brengt van een volkomen hart. Maar evenzeer als Priester is Hij offer, ja in Zijn versmaadheid buiten Jerusalems poort geworpen, tevens de weggezonden bok, die de zonden wegdraagt.

Zijn Priesterwerk gaat echter nog steeds door. Hij is in Zijn hemelvaart het hemelsch heilighdom binnengegaan om Zijn offer voor Gods troon in gedachtenis te brengen, zooals de Hoogepriester op den Verzoendag het bloed op het verzoendeksel der ark plengde, om door de gave van Zijn Geest de Zijnen te heiligen.

Op grond daarvan is Hij tevens koning om Zijn volk heen te leiden naar de Sabbathrust, die komt, als God wonen zal bij Zijn volk.

Wie dit O.T.-isch materiaal in rekening brengt komt tot de volgende overwegingen:

God de Heere heeft Zijn veelsoortige, alles omvattende relatie tot den mensch als van den Schepper tot Zijn beeld, van den Vader tot Zijn zoon, gevat in een rechtsraam, een verbond, waarin naar Zijn beschikking de mensch tot Zijn partij gesteld is, waartoe tusschen hen bepaalde, vaste regelen gelden (de wet), waaraan beide gebonden zijn, God krachtens eigen, vrijmachtig besluit en de mensch krachtens Gods beschikking. In den band van dit rechtsraam wil de Heere Zijn volk tot Zijn doel brengen, bestaande in de heerlijkheid van den kosmos als woonplaats Gods en rustplaats van Zijn volk.

Binnen dit rechtsraam en naar de wet daarvan vindt de verzoening plaats tusschen de betrokken partijen God en mensch, met als inzet de eer Gods in de heerlijkheid van den kosmos. Deze verzoening bestaat in volkomen boetedoening voor de begane overtreding van ontrouw en in volkomen gehoorzaamheid aan de geldende verbondswet der liefde. De verzoening geschiedt dus in rechten. Micha 6 : 2; Jes. 1 : 27.

In deze verzoening komen nu twee zijden aan het licht, één in Besnijdenis en Pascha, en een andere in den Grooten Verzoendag. Deze laatste is weer een complex van meerdere factoren, nl. den Priester, optredend namens heel het volk, den zondebok, geslacht voor de zonde van dat volk, den weggaanden bok, die met schuld beladen wordt weggezonden en het voorhangel, welks functie wordt opgeheven, opdat het verzoendeksel in functie treden kan.

In Besnijdenis en Pascha hebben wij te maken met de fundeerende laag van Israëls volksleven en religie, waar Middelaar en verzoening duidelijk herkenbaar zijn als gaven Gods, in overeenstemming met het monopleurisch ontstaan van het verbond, als van God gestelde verhouding. In de besnijdenis zien we de verzoening als daad Gods, welke de zonde uitsnijdt uit het lichaam der menschheid in Christus

dood. Bij het Paschalam heeft deze daad het karakter van bevrijding van het verderf door plaatsvervangende en levenssterking daaruit voortkomend.

Boven deze funderende laag ligt die van Israëls eeredienst, waarin het kader dezer verbondsverhouding door de wet nader wordt bepaald en op den Grooten Verzoendag alle daden worden saamgevochten in één complexe handeling door den Priester voor den Heere. Hij treedt in de plaats van het volk op als middelaar, die de vergeving verkondigt, wanneer hij den bok wegzendt. Hier is het dipleurische van het verbond duidelijk, waarin de mensch met heel zijn persoon fungeert. Een priester voor heel het volk, dat is Christus, ook priester en offer en weggezonden bok en voorhangsel, dat van één gescheiden wordt en toegang verschaft, waardoor het verzoendeksel in werking treden kan. Hebr. 10: 19—21; Rom. 3: 25 (hilasterion).

Wij worden door het O.T.-isch licht in staat gesteld en dus genoopt in Christus verzoeningswerk een monopleurische en een dipleurische zijde te onderscheiden, waarbij aan de monopleurische funderende betekenis toekomt, hoewel zijn volheid pas in de dipleurische openbreekt.

De Middelaar is vóór alle dingen een gave van den genadigen God, Die verzoening met Zijn kosmos wenscht. Maar eenmaal van God gegeven is Hij ook ten volle Middelaar en beweegt Hij zich in Zijn werk tusschen de te verzoenen partijen, binnen het rechtskader, dat voor de verhouding van die partijen gesteld is, om het beloofde loon der heerlijkheid voor zijn volk te verwerven door gehoorzaamheid.

De verzoening is g a v e zoowel als d a a d, beraamd vóór de grondlegging der wereld en ten uitvoer gelegd tegen het einde der wereldgeschiedenis.

Dat de verzoening, welke God in Christus heeft bewerkstelligd, metterdaad zoo gezien mag worden, kan ook blijken uit het woordgebruik in Johannes Apocalyps. Daar wordt de Middelaar bij voorkeur aangeduid met het woord *l a m*, in totaal 25 maal en 1 maal bij verwijzing (13: 11). Het is duidelijk, dat Hij daarin wordt aangewezen als degene, die de vervulling is, de realiteit, van wat het het O.T. als schaduwen liet zien. Het *l a m* is het van God gegeven offer ter verzoening van God met Zijn kosmos. Hooren wij dus in het begin van Jezus optreden het woord van den Dooper „zie het *Lam Gods*”, in de Apocalyps, die de openbaring afsluit, treft ons de figuur van het *Lam* staande als geslacht, in welks bloed de kleederen zijn gewasschen van de schare, die niemand tellen kan.

Met dit schetsmatig aperçu van enkele Schriftgedachten heb ik twee dingen willen aantonen:

eerst, dat, waar de Schriftopenbaring omtrent de verzoening zoo rijk en veelkleurig is, dat het vereenigen van al deze elementen tot een gesloten conceptie zeer groote moeilijkheden ondervindt, te meer speciale aandacht moet worden geschonken aan de conceptie, die God in het volk Israël met zijn cultus zelf werkelijk heeft en ter onzer kennis gebracht. Wij krijgen daardoor oog voor het specifieke rechtskader van het verbond, dat schuld en verzoening beide bepaalt, waarin tevens het volk als totaliteit gevat is, bij den Heere gerepresenteerd in zijn hoogepriester.

Wanneer men niet van het verbond gebruik wil maken in z'n behandeling der Verzoening, is er niet dan de keus uit de volgende mogelijkheden: of het rechtskarakter der Verzoening laten vallen, waardoor men dit woord en begrip van zijn eigenlijken zin berooft, waar het bedoelt een rechtshandeling tusschen partijen aan te duiden. Men ziet het qualificeerende der Verzoening dan willekeurig hetzij in de ethische, hetzij in de physische (mystische) sfeer liggen, of komt zelfs als Ritschl ertoe ze alleen in het psychisch-bewuste te stellen.

Of ook ziet men de verzoeningsdaad van Christus zelf als symbolisch, als een signum van deze wondere qualiteit Gods, dat Hij eeuwiglijk verzoent, hoewel Hij te allen tijde toont.

Of om een rechtsbasis voor haar te vinden neemt men de speculatie te baat om de gerechtigheid als deugd Gods op zich zelf in de redeneering te betrekken. Dit is echter niet slechts metaphysische, doch zelfs intertrinitarische speculatie, welke hybris der middeleeuwsche scholastiek men maar liever mijden moest.

De idee, dat tusschen Schepper en schepsel-qua-talis een verzoening zou kunnen plaats hebben, rekent niet met de absolute grens, die er tusschen die beide is. Zij zijn zonder meer geen partijen en staan niet tot elkander als ebenbürtig



in een rechtsverhouding: de Een is de Maker en de ander het maaksel, de Een de pottenbakker, de ander het vat. Als schepsel zonder meer is de mensch geen partij van God en zou hij evenmin met Hem verzoend kunnen worden als de gevallen engelen.

Pas waar God Zich neerbuigt in Zijn souvereine liefde om den mensch via het hoofd der menschheid met Zich in een rechtsraam te stellen door voor hun onderlinge verhouding regelen neer te leggen, pas waar God een naam wil dragen en Heere wil zijn, kortom pas waar het verbond is, is een afval mogelijk, die het karakter draagt van rechtsschending en schuld is, pas daar doemt ook de mogelijkheid van Verzoening op. Hierin ligt de hoge eer, welke God den mensch verleent, dat Hij met hem, als hoofd van den kosmos, in rechten handelen wil, door voor de wederzijdsche liefde en trouw een vasten regel te stellen.

Een andere mogelijkheid voor wederzijdsch contact en verkeer dan in rechten kan ook tusschen Schepper en schepsel niet bestaan. Een verkeer in wezensgelijkheid is onbestaanbaar. Ja zelfs dit réchtsraam nog heeft God moeten bevestigen op den Middelaar, die wel waarachtig mensch is, doch bovendien Gods eigen Zoon, zoodat het levenscontact tusschen Schepper en kosmos van *beide* zijden is vastgelegd in God. Dát is het adembenemend en tegelijk eeuwig te loven mysterie der Verzoening. Alles wat adem heeft love den Heere, Halleloejah. 2 Petri 1 : 3, 4.

Een tweede punt is dit, dat het spreken van voldoening aan het recht Gods door verzoening geen speculatie behoeft te zijn.

Dat dit bij de Anselmiaansche methode zoo is (evenals trouwens bij zijn grooten tegenvoeter Ritschl), moge waar zijn, dit vindt zijn oorzaak in het niet in rekening brengen van de specifieke verbondsverhouding, welke God in Zijn welbehagen tusschen Zich en den mensch heeft gesteld naar Hij ons openbaren wil.

Wanneer de Gereformeerde theologie wel met deze verhouding rekent, en nu denk ik met name aan de behandeling van Zondag 5 van den Catechismus door Dr K. Schilder, moge zij Anselmiaansche termen gebruiken (en wie is daarvan, in dit stuk der dogmatiek geheel vrij?), in wezen staat zij hier op een terrein, dat door de Schriftopenbaring zelf aangewezen is. Zij zal hier noch methodisch, noch zakelijk feilloos kunnen opereeren en dus steeds voor gegronde critiek moeten openstaan, evenwel is zij zich bewust van het zondig gevaar van speculatie en weet zij, dat zij alleen veilig gaat, zoo zij zich houdt bij de geopenbaarde waarheid Gods.

Maar wie zal ooit van dit aanbiddelijk mysterie, dat God Zich met Zijn kosmos verzoent in Christus Jezus onzen Heer, genoeg kunnen weten en daarover naar waarde kunnen spreken en schrijven?

Hierin is Hij groot van genade, dat Hij „twist” met Zijn volk, dat Hij Zich met nietige menschen, die schuldige bondsbrekers zijn, in rechten *wil* begeven, om niet altoos te twisten maar hen naar de Sabbathsrust te leiden, waarin Hij bij hen wonen zal om alles te zijn en in allen.

JAC. JONKER.

## Verzoening als Levenskracht.

Het gezegde van Faust, dat woorden niets anders zijn dan „Schall und Rauch”, is reeds vaak, en misschien zelfs meer dan genoeg, gewraakt. Dat zijn ze ook alleen, wanneer ze in de plaats treden van datgene, wat men ermee wilde aanduiden. Dan zijn ze gelijk aan de papieren muntstukken uit sommige kinderspelen: men kan ermee tegen elkaar opbieden en elkaar zelfs óverbieden, maar blijft, als het spel uit is, nog even arm als te voren. Doch als woorden een werkelijke dekking achter zich hebben, dan zou men ze mogen vergelijken bij de elementen in de scheikunde. Er zijn er, die iedereen dagelijks gemakkelijk bij de hand heeft, zoals de zuurstof en de stikstof in de lucht, die ons omgeeft; andere hebben zo hun aparte vindplaatsen, waar ze vaak met moeite moeten worden opgedolven en van andere geabstraheerd. En als men eenmaal zover is, dan kan men er van alles mee doen; men kan ze ontbinden, of met andere samenvoegen tot nieuwe en vaak verrassende combinaties.

Eén van de kostbaarste woord-elementen is het woord *Verzoening*. Het komt nooit anders voor dan in verbinding met een ander element, n.l. dat der *liefde*. Het is de *activiteit* der liefde, en gelijkij in menig opzicht op het *radium*. Zijn uitstraling is even wonderbaar, zijn werking even geheimzinnig; het is alleen maar

jammer er te moeten bijvoegen, dat er ook slechts een geringe hoeveelheid van op aarde voorhanden is, en dat er, net als de Curie's deden, vaak duizenden tonnen pekblende moeten verwerkt worden om één duizendste milligram van dit kostbaar element te bekomen.

Het kan in een aflevering van dit tijdschrift, die aan de bespreking van de verzoening gewijd is, niet mijn taak zijn om dit element op te delven uit „de bodem der belijdenisschriften”, of de uitspraken der kerkvaders, of misschien zelfs wel uit de bijbel. Ik wil mij liefst zoveel mogelijk richten op de practijk van het leven, en doen wat ook mijn kleinzoontje doet: hij is geen Curie of Bocquerel, maar kan toch soms wel op zijn zolderkamertje op een donker vlak wat licht laten vallen, of een toestelletje samenprutsen, waar zowaar wat muziek uit komt! En moet dit niet ook het diepste verlangen zijn van jonge, aankomende theologen, om hier op aarde in de donkere plaatsen des levens wat licht te doen stralen, en in bedroefde, verscheurde en onharmonische levens iets te doen weerklinken van de harmonieën des hemels?

Want alles, wat we zonde, schuld en smart noemen, wat is het anders dan gebrokenheid en disharmonie? En wat is verzoening anders dan harmonie en associatie?

En zó gezien, valt er in de wereld heel wat te verzoenen. We hebben verzoening nodig tussen mens en mens, verzoening van de mens met God, verzoening tussen volken, rassen, kerken en partijen, verzoening van de mens met zijn tijdelijk en eeuwig lot, en eindelijk tussen de machten van goed en kwaad in de wereld.

Men zegt, dat, hoe zeldzaam het radium ook gevonden wordt, de radio-activiteit toch in latente vorm in alle stoffen voorhanden is. En zo mag het ons ook tot een troost wezen, te denken, dat God het ganse heelal met de potentie der verzoening doortrokken heeft, en Hij dus „de aarde niet geschapen heeft, opdat ze een bajert zou zijn, maar opdat men daarop wonen zou,” (Jes. 47 : 18) zodat dus niet de gebrokenheid, maar verzoening en harmonie de diepste zin der wereld vormen. En misschien is dat dan ook wel de oorzaak, waardoor men zo vaak bij stervende mensen ziet,

„hoe de grote heilige stilt'  
zich spreidt over het gelaat  
en de kalme majesteit  
des doods over trekken ontbloeit,  
die vaak waren ontwijd  
en door hartstocht verschroeid.”<sup>1)</sup>

Misschien hebben onze stervenden er een stil vermoeden van, „dat de duisternis voorbijgaat en het waarachtige licht nu en eeuwig schijnt”, en dat ze dus, hoe het ook wezen mag, of geweest mag zijn, nochtans de verzoening tegemoet gaan. Eén van de wonderlijkste en rechtstreeks ongelooflijkste woorden der Schrift is wel Col. I : 19, 20, waarin gezegd wordt, dat het „het welbehagen der Volheid (Gods) is om door Christus alle dingen met Zich te verzoenen, hetzij de dingen die op de aarde, hetzij de dingen, die in de hemel zijn.”

Doch indien dit woord nu werkelijk waar is, en indien het dus niet een papieren muntstuk voor ons is om er ons gedachtenspel mee te spelen, maar we het in zijn volle waarde laten gelden, dan volgt daaruit, dat alleen het daadwerkelijk effect der verzoening van belang is, en dat de verklaring daarvan — zelfs de verklaring, welke ons daarvan in de bijbel gegeven wordt — slechts bijkomstige betekenis kan hebben. „Het is beter een revolutie mee te maken dan ze te beschrijven”, schreef Lenin in 1917, en zo kan men ook zeggen: „Het is beter de verzoening te ervaren, dan er over te theologiseren.” „Hoe heeft hij uwe ogen geopend?” vroegen de theoretici aan de blindgeborene uit het Johannes-evangelie. „Hoe hij mijn ogen geopend heeft, weet ik niet”, antwoordde de man, „maar dit éne weet ik, dat ik blind was en nu zie.” Hij had het ook niet kunnen verklaren, zelfs al was hij, inplaats van een Jeruzalems straattype uit het begin onzer jaartelling, een professor in de oogheelkunde uit de moderne tijd geweest. En zo is het ook hier. Want juist omdat de verzoening het werk is van „de Volheid Gods”, moet ze naar haar diepste wezen altijd een raadsel voor ons blijven, evenals ook de zonde zulks is, gelijk een methodisten-versje zegt:

<sup>1)</sup> H. Roland Holst, „Verzonken Grenzen”.



„Mij is erbarming wedervaren,  
erbarming, duizendmaal verbeurd:  
wie kan dat wonder mij verklaren?  
Wat ik niet dacht viel mij te beurt.”

Een begrepen liefde is geen werkelijke liefde, en zo zou ook een begrepen verzoening geen werkelijke verzoening kunnen zijn, maar enkel maar kunnen dienen om onze hoogmoed, zelfgerichtheid en Godsvervreemding nog erger te maken dan ze reeds was. En misschien hebben de theologen met hun pogingen om de verzoening verstandelijk te verklaren de mensheid en zichzelf meer kwaad dan goed gedaan. Want daarin is, gelijk Förster zegt, „een Macht, die grijpt niet naar ons verstand, maar naar ons hart. We zouden haar willen verstaan, haar noemen, haar begrijpen. Maar zij wil blijkbaar niet verstaan, niet begrepen en daardoor gegrepen zijn. Ze laat zich niet behandelen als een *iets*, waar men objectief, onderzoekend, analyserend tegenover staat.”<sup>1)</sup>

Hoezeer de verzoeningsactiviteit Gods met soevereine terzijdestelling van alle menselijke projecties, haar eigen wegen gaat, heb ik reeds als kind op eigenaardige wijze ervaren. Er waren toen in ons dorp een paar oude vrouwen, nichten, die bij elkaar inwoonden, en die ik nooit anders heb horen noemen dan „Tante Pietje” en „Tante Mietje”. Nu had men daar op dat dorp twee verschillende christelijke „richtingen”, — de „Groningers”, die inzake de verzoening uitgingen van „Gods Vaderliefde voor alle mensen”, en de „Zwaar-Gereformeerden”, die overtuigd waren, dat er slechts „één uit een dorp en twee uit een geslacht” konden zalig worden. Dit verschil deed zijn invloed ook gelden in het eenvoudige huisje, waar die twee oude zielen samenwoonden, en ik heb als kleine jongen menige discussie over dat onderwerp tussen hen aangehoord. Tante Pietje was de mildere richting toegedaan. Tante Mietje hield over tot de „zwaren”, en bovendien had zij een bult.

Toen zij dus eens ziek werd, maakte zij zich ernstig bezorgd over haar toekomstig heil, zodat zij zelfs mij (ik kan toen zeker niet ouder dan acht jaar geweest zijn), te hulp riep om pastorale troost en voorlichting te ontvangen. Maar toen ik mij op wat al te schuchtere wijze van mijn herderlijke taak kweet, nam de andere nicht me die op energieke manier uit de handen.

„Wat?” riep ze uit, terwijl de gedachte-alleen reeds haar gelaat met het hoogrood der verontwaardiging overtoog, „Denk je, dat Onze Lieven Heer zo’n oude, kromme stakker als jij naar de hel zou sturen? Dat bestaát niet! Ik zeg jou, Mietje, dat Hij jou wel gráág in de hemel wil hebben. Want denk toch eens aan, Mietje, je bent toch helemaal krom en je bent van je geboorte af al zo geweest!”

En nu zie ik nóg de trek van vrede, die zich over dat oude, witte gelaat verspreidde, terwijl zij, na enige ogenblikken zwijsend voor zich uit te hebben gestaard, op zachte toon zei: „Ja, dáár heb je gelijk in, Pietje! Dat is ook zo. Mijn moeder heeft het mij zelf verteld: ik ben levenslang zo geweest.”

Men zal hier allicht aanvoeren, dat deze oude vrouw haar hoop op de zaligheid toch bouwde „op een zeer verkeerde grond”. Maar ik voor mij heb uit deze kleine jeugd-ervaring de gevolgtrekking getogen, dat God zó wonderlijk barmhartig moet zijn, dat Hij daarmee al ons denken en geloven beschaamt, en dat Hij, áls Hij nog ergens rekening mee houdt, misschien nog meer betekenis hecht aan iemands kromme rug, dan aan zijn rechte denkbeelden.

Met dit alles is echter niet gezegd, dat het daarom ook onverschillig zou wezen, welke denkbeelden we aangaande de verzoening koesteren. Ze zijn weliswaar van geen belang voor het buiten al ons denken vaststaande feit der verzoening-zelfe, maar ze zijn wel van belang als middel, waardoor de vrijheid, de vrede en de vreugde der verzoening tot ons komt. Ze zijn als het ware de *antennes*, waarmee we de radio-golven der verzoening, welke het ganse heelal doortrillen, weliswaar niet kunnen verklaren, laat staan, dat we ze zouden kunnen beïnvloeden, maar waardoor we ze toch wel kunnen opvangen, en door middel waarvan er wat muziek uit overluchtste streken kan komen zingen in ons huis en in ons hart.

De grondtoon en de hoofdmotieven van die muziek vinden we, zoals bekend is, in de bijbel, en de grootste componist daarvan is de apostel Paulus. Maar deze motieven zijn, gelijk de Tweede Petrus-brief opmerkt, soms „zwaar om te verstaan”. De studie van al de bijbelteksten, welke op de verzoening betrekking hebben, is verre van gemakkelijk, en het is vergeefse vermoenissen des geestes, ze tot één

<sup>1)</sup> „Op den drempel der diepere Werkelijkheid”.

stelsel te willen verenigen. Alle verzoenings-systemen houden hun onverzoende wanklanken en blijven onverzoend tegenover elkaar staan. Want alle dogmatici benaderen de kwestie met hun eigen apperceptie-materieel. En dewijl daarenboven de tijden, waarin ze leven, verschillend zijn, en hun gedachten-sferen verschillend zijn, moeten ook hun voorstellingen van de verzoening verschillend zijn.

Zo maakt het bijv. al dadelijk een groot verschil uit, of we spreken over de verzoening van de *zonde* (Sühne), of van de verzoening van de zondaar („Versöhnung”), ofschoon deze twee begrippen niet van elkaar gescheiden kunnen worden, en het dus eigenlijk maar gelukkig is, dat wij in onze Nederlandse taal gedwongen worden ze met hetzelfde woord aan te duiden. Wat is voorts het apperceptie-materieel van de schrijver van de „Brief” aan de Hebreërs, die met zijn gedachten almaar rondwaart door het tempel-ritueel, heel anders dan dat van Paulus, die nagenoeg uitsluitend beheerst wordt door de grote gedachte der rechtvaardigmaking. En als we (om ook nog een paar voorbeelden uit later tijd te noemen), van Origenes gehoord hebben, dat de verzoening plaats had door middel van een afrekening met de Duivel die zich op het einde dier rekening toch nog bedrogen zag uitkomen, wat komen we dan in een heel ander klimaat van gedachten, als we ons door Augustinus laten beleren, dat de verzoening niets anders is dan de kracht van de Oer-grond, van de Logos, die ons vlees heeft aangenomen, en daardoor een reinigingsproces in mens en mensheid op gang heeft gebracht. De Griekse Kerk denkt zich de verzoening, evenals Augustinus, als een vitalistisch, de Latijnse Kerk als een juridisch proces. Anselmus sluit zich in zijn systeem aan bij sommige bepalingen van het Oud-Germaans en Middeleeuws recht, en we kunnen ons onmogelijk voorstellen, dat de voorstelling van Origenes wortel had kunnen schieten in de 18e, of die van Anselmus in de 19e eeuw<sup>1)</sup>.

Het is waar, dat al deze denkbeelden één of meer bijbelteksten tot achtergrond hebben, maar we moeten niet vergeten, dat alle denk-beelden slechts *beelden* zijn; het woord „ver-zoening” is het immers zelf ook! En nu zijn de schriftuurlijke beelden vaak van verrassende schoonheid en majesteit, en men doet best ze daar te laten staan, zoals ze zijn, maar het wordt een kwaad werk, als men meent ze te moeten ompantseren met een middeleeuws harnasement, ze te moeten omhullen met een 16e eeuwse toga, of ze de stofjas te moeten aantrekken van een kantoorbediende van de Nederlandse Bank. En er zijn duizenden mensen, die van de christelijke verzoeningsgedachte afkerig zijn geworden, ja, er van zijn gaan walgen, niet vanwege de beelden, waaronder deze wordt voorgesteld in de bijbel, maar door de wijze, waarop die beelden werden „uitgewerkt, verklaard en toegelicht”. De Génestet klaagde niet voor niets over theologen, die de „nootjes” van bijbelteksten niet enkel pelden, maar ze ook morsig maakten. Het ergste maken het natuurlijk de amateurs op dit gebied, die in Gereformeerde of Methodistische tractaatjes of „oefeningen” aan het woord zijn, en die vaak op zeer vulgaire manier spreken over „de kwitantie, die door Jezus voor ons getekend is”, en verklaren, dat, daar Jezus „alles voor ons heeft betaald”, „God nu ook niets meer op ons te pretenderen heeft”. Maar erkend moet worden, dat de professionals, al is het in wat minder plastische vormen en wat grijzer stijl, op kansels en in geschrifte toch feitelijk hetzelfde zeggen<sup>2)</sup>.

De oorzaak daarvan ligt niet in de mensen, maar in de objectieve verzoenings-theorie- zelve. Men heeft niet bedacht, dat, als bijv. de eerste Johannes-brief zegt, dat Christus een verzoening is voor onze *zonden*, dit slechts een andere wijze is om uit te drukken, dat hij een verzoening is voor *onszelven* en *onze ganse existentie*. Men moet met al zulke bijbelse uitdrukkingen *teer* zijn. Door al te veelvuldig gebruik raken ze reeds ontstemd en beginnen te détoneren. Als bijv. een predikant aan de Avondmaalstafel één of twee keer bij het uitdelen van brood en wijn zegt, dat Christus „zijn leven heeft gegeven tot een verzoening voor *al* onze zonden”, dan is dat stichtelijk en gewijfd. Maar als men bij elke tafel alweer die zelfde woorden tien, twaalf keer achter elkaar door de kerk hoort weerklinken, dan worden ze te zwaar belast, en wekken de indruk, alsof „al onze zonden” iets is, dat we aan de avondmaalstafel kunnen achterlaten, terwijl we zelf daarna onze weg zouden

<sup>1)</sup> (Ofschoon Origenes en Anselmus toch ook nog wel eens een 20e-eeuwse kansel beklommen.)

<sup>2)</sup> Tegenover deze voorstelling kunnen we er wel nooit genoeg de nadruk op leggen, dat in II Cor. V : 19 niet gezegd wordt, dat God *zichzelven* met de wereld verzoende, door haar de zonden *toe te rekenen*, maar dat Hij de wereld met zich verzoende door haar de zonden niet toe te rekenen!



kunnen vervolgen. Het is nu eenmaal zo: de *subjectieve* verzoeningsgedachte plaatst zich steeds vóór ons met een edel, heilig en erbarmingsvol aangezicht; de *objectieve* theorie daarentegen kan nooit zijn stem verheffen, of hij vertoont ons bij het uitspreken van woorden als „toorn” en „wraak” een grijnzend gelaat, en hij kan er nu eenmaal niet buiten, zich uit te drukken in de termen van het koopmanskantoor of van de rechtszaal. Zelfs de nobelste en mildste schrijvers, als Aulén en Korff kunnen dat niet vermijden, en hoezeer men ook zijn best doet om de juridische sfeer te vermijden, men keert er toch telkens weer toe terug, en geeft op geheimzinnige toon te verstaan, dat er „toch iets moest gebeuren”, en dat „God van Zijn eisen toch geen afstand wil doen”. Wat, om het maar cru uit te drukken, hierop neerkomt, dat Shylock zijn pond vlees tóch blijft opeisen!

Dit alles is het gevolg van twee oorzaken.

Ten eerste, dat de subjectieve verzoeningsgedachte niet diep genoeg wordt opgevat. Als bijv. ook zelfs Korff in zijn klaar en voortreffelijk boek <sup>1)</sup> deze gedachte door de objectieve theorie meent te moeten verdiepen, dan voert hij tegen de eerste aan, dat zij „de schijn wekt, dat het bij de verzoening van de mens met God enkel ging om het wegnemen van een aantal onjuiste denkbeelden omtrent God, die de mens tot zijn verkeerde houding hadden gebracht, en dat de verzoening m.a.w. wordt herleid tot de opheffing van een misverstand”.

Maar ieder mens, die zichzelf een beetje kent, weet, dat deze „verkeerde houding” niet het gevolg is van een bloot misverstand, en zelfs niet van „vijandschap” (met welk woord zo menige prediker wat al te vaak en op wat al te goedkope manier bij zijn gehoor de behoefte aan verzoening zoekt los te bombarderen). maar van iets, dat nog veel erger is dan het laatste! Vijandschap toch onderstelt altijd nog, dat er iemand is, die men in elk geval nog tegenover zich heeft, en met wien dus misschien ook nog eens te praten zou vallen. Maar de ramp en de diepe zielenood van de mens, die geen verzoening kent, bestaat juist daarin, dat hij niet alleen God niet liefheeft, maar dat hij Hem ook zelfs niet eens *haten* kan, daar hij in de meest volstreckte zin een God-loze is. En ook als hij nog spreekt van „God”, zo weet hij nochtans in zijn hart, dat dit voor hem een Niets is, zodat hij, sprekende over het Allerhoogste, tegelijkertijd met zijn ganse levensstaat betuigt, dat dat Allerhoogste niet bestaat, en hij dus, sprekende over de absolute Waarheid, deze nochtans met heel zijn persoon tot absolute leugen verklaart, en daardoor heel de wereld en heel zijn eigen leven tot leugen maakt.

En is dit niet datgene, wat de oude, heilige schrijvers bedoeld hebben, als zij spraken over de „toorn” Gods over de mens en de „vijandschap” des mensen tegen God? Een toorn en een vijandschap, die veel erger zijn dan alles, wat wij mensen daaronder verstaan, omdat ze geen object tegenover zich hebben, maar zonder enige oriëntering blijven rondzwerven in de eindeloze ruimte. En is dit niet met name de zielenood van de moderne mens, — niet, dat hij God haát, maar dat hij wel tranen van vreugde zou mogen schreien, indien hij Hem nog haten kón. Dan zou hij tenminste nog het gevoel hebben, een man te zijn; nu weet hij alleen maar, dat hij een wrak is <sup>2)</sup>.

En de tweede oorzaak, waardoor men zich de verzoenings-activiteit telkens weer binnen de wanden van de rechtszaal of de incassobank beperkt moet denken, is dat men daarbij enkel maar betekenis en waarde toekent aan Jezus' offerdood. Maar van hoe grote betekenis die ook zijn moge, zij ontvangt die toch enkel door wat hij-zelf is. Er is in dezen wel geen troostrijker schriftwoord, en dat voor ons wijder perspectieven opent dan het woord uit I Joh. 2 : 2, hetwelk niet zegt, dat hij verzoening voor ons verworven, of voor ons teweeggebracht heeft, maar dat hij zelf een verzoening is. Ze is dus niet enkel maar een tijdelijke, door hem in de historie der mensheid gestelde daad, die we dan, als al het historische, objectief zouden kunnen beoordelen en meer of minder waarden, maar ze is de levens-activiteit zijner ganse persoonlijkheid. De verzoening plaatst ons, gelijk we hierboven Förster reeds hoorden zeggen, niet tegenover iets, maar tegenover Iemand. En daarom kan ze ook nooit in de weg van verstandelijke redenering uit juridische of economische gegevens worden afgeleid. Op die wijze is trouwens ook in de praktijk

<sup>1)</sup> Christologie II, 183.

<sup>2)</sup> Walter Schubart heeft in zijn studie over Nietzsche en Dostojewski wel zeer klaar en duidelijk doen zien, dat bijv. de Godshaat van Nietzsche niets anders was dan een complex van gehandicapte Godsvrucht.

nog nooit een verzoening tot stand gekomen. Ze ontstaat alleen door direct contact van ziel met ziel. En zo moeten we dus, om iets van de kracht der verzoeningsgedachte te verstaan, trachten in te blikken in de ziel van de Zoon des Mensen, om te zien, hoe deze gedachte zich dáár ontwikkeld heeft.

En we kunnen slechts hopen, de hemelse muziek, welke daaruit tot ons komt, op zuivere wijze te hebben geselecteerd, als ze weerklink vindt in de ziel van een kind.

Want andere godsdiensten mogen zich bestemd achten voor wijsgeren, of voor oude, levensmoede mensen, maar het christendom heeft de pretentie, dat het in de eerste plaats een godsdienst is voor kinderen.

En zo benauwend als het is over de verzoening te moeten spreken of schrijven voor grote mensen, — vooral voor studerende — zo verrukkelijk en verheffend is het, daarover te mogen spreken met kinderen!

Het is onmogelijk, hún een juridische of economische opvatting der verzoening bij te brengen, en als men hun die door een gedurige herhaling van dezelfde onbegrepen klanken zou suggerreren, dan zou men hen alleen maar zedelijke schade doen. Maar ze hebben wél vaak reeds vroeg een diep besef van het kwade, en een innig verlangen, dat dát uit de wereld verdwijnen mocht. Hoe klopt dus hun hart van eerbied en bewondering voor de Held, die uitgaat om alle machten van zonde en boosheid te overwinnen! Gelukkig de godsdienstleraar, die hun daarvan vertellen mag!

Aan de hand der bijbelse land- en volkenkundige gegevens vergezellen ze onzen Heer als knaap over de bergen van Galilea. Ook hij komt met het kwade reeds vroeg in aanraking. Hij hoort spreken over de onderdrukking van zijn volk door de Romeinen, en hoe er acht jaren, voordat hij geboren werd, een opstand is uitgebroken onder Judas van Gamala; hoe men toen de koningsburch van Sepphoris, daarginds aan de overkant van de berg, verwoest heeft, en sommige mannen, die des avonds op de bank voor het huis in Nazareth zitten te praten, kunnen nóg de wonden vertonen, die ze bij die gelegenheid hebben opgelopen. Maar hij beseft reeds vroeg, dat het kwade te willen overwinnen dóór het kwade nooit Gods weg kan zijn. — Een enkele maal gebeurt het ook, dat er strijd ontstaat tussen kinderen van het eigen volk, een bloedveete tussen dorp en dorp, die niet bezworen kan worden, of er moet een reusachtige som gelds als losprijs worden betaald, of een mooi, wit-gewassen lammetje moet met veel plechtigheid geslacht worden als onschuldig offer voor de schuldige. — Wat moet er wel in de ziel van de knaap van Nazareth zijn omgegaan, als hij zulk een verzoeningsdienst aanschouwde? <sup>1)</sup> — Maar de mensen hadden niet alleen veeten met elkander, ze voelden, dat ze ook een eeuwige veete hadden met God. En in de tempel te Jeruzalem werden er duizenden en duizenden lammeren geslacht, om die te verzoenen. We lezen echter niet, dat hij daar ooit aan heeft meegedaan. Heeft er zelfs nooit over gesproken. In zijn ziel leefde reeds vroeg het besef, dat „brandofferen en slachtofferen de schuld niet konden verzoenen”, dat daarvoor Iemand nodig was, die zeggen kon: „Zie, ik kom, om Uw wil te doen.” Maar daarginds, aan de voet van de Libanon gebeurde eens iets, waarbij het juist andersom toeling. Daar offerde men niet de schapen voor de mens, maar toen met de winter de wolven van het gebergte waren afgedaald, en zich op de kudde hadden geworpen, was er een goede herder geweest, die zich in hun weg had geworpen en zijn leven gesteld had voor de schapen. — O, als er zó ook eens een goede Mensen-herder was, die met één grote offerdaad de grote wereld-veete kon verzoenen en alle machten van zonde, dood en hel kon overwinnen! — Hij ontdekte de kracht van het plaatsbekledend lijden! Hij zag de werking van die kracht in heel de geschiedenis van zijn volk; ze zong haar smartlied in de profetie van de Lijdende Knecht des Heren. En zijn levensdoel was voortaan: die kracht in werking te stellen.

„Hem zien we een vlekkloos mensenleven,  
een heilig hart, nooit minnens moe,  
vrijwillig God ten offer geven,  
tot in den dood des kruises toel!” <sup>2)</sup>

En hoe nu die kracht van het plaatsbekledend lijden werkt, kunnen we, evenals de kracht der radio-activiteit, wel ervaren, maar we kunnen ze niet verklaren.

<sup>1)</sup> Een prachtige beschrijving van zulk een verzoeningsdienst vindt men in „Op Bijbelschen Bodem” van Prof. dr. H. Th. Obbink.

<sup>2)</sup> Ten Kate, „De Schepping”.



Het enige wat we ervan kunnen zeggen, is, dat ze *bestaat*, en dat ook *háár* activiteit het ganse wereldleven doortrilt. Ze is het element, dat eeuwig met dat der liefde verbonden is. „Want overal, waar een liefde optreedt van goddelijke aard, is er ook iets van plaatsbekledend lijden. En we zouden de zin ook kunnen omkeren, en zeggen: zodra we in het algemeen iets van plaatsbekledend lijden ontmoeten, staan we voor een goddelijke liefde”<sup>1)</sup>.

En het kan aanstaande voorgangers der gemeente niet genoeg worden aanbevolen in hun „*adversaria*” alle voorbeelden van zulk een liefde, die ze tegenkomen, te bewaren. Er bestaat op de wereld geen beter lectuur! Ze zullen daarin een schat bezitten, waardoor ze niet alleen het leven zullen verrijken van de volwassen leden hunner gemeente, maar bovenal de alleredelste en allerheiligste aspiraties zullen opwekken in de harten der jongeren, en hun alzo de weg banen tot het heilige hart van Christus.

Maar nog eens: niemand weet, hoe de kracht van die plaatsbekledende liefde „*werkt*”. En misschien weten we er ook daarom zo weinig van, omdat we ze zelf in ons leven zo weinig toepassen. Want hoe kunnen we het kruis van Christus voor anderen verklaren, als we het in ons eigen leven verwerpen?

En hier kom ik tot een laatste punt, waarover men, vooral als men reeds oud geworden is, niet kan spreken zonder zelf met diepe schaamte vervuld te worden.

Paulus zegt in II Cor. 5, dat God niet alleen het *woord* der verzoening „in ons heeft gelegd”, maar laat daaraan voorafgaan, dat Hij óns (en hij bedoelt daarmee zeker niet enkel de voorgangers der gemeente, maar allen, die aan Christus verbonden zijn), ook „de *bediening* der verzoening gegeven heeft”. De verzoening moet dus niet enkel besproken, bepreekt en betheologiseerd, maar ook *bediend*, d.w.z. daadwerkelijk „uitgedeeld” worden, zoals bijv. een diaken aan de armen het brood uitdeelt.

Er bestaat in Engeland een vereniging, die de naam draagt van „*Fellowship of Reconciliation*”. Ze gaat uit van de gedachte, dat het kwaad in de wereld niet kan bestreden worden door middel van geweld, maar alleen doordat men het vrijwillig aan zichzelf laat uitwerken, erdoor en ervoor lijdt, en het zodoende *beschaamt* en „wegdraagt”, gelijk ook Christus als het Lam Gods de zonden der wereld heeft „weggedragen”.

En in dat licht bezag de apostel blijkbaar ook de vervolgingen, die hem overkwamen. Hij beschouwde dat niet enkel als iets, dat hem door de mensen werd aangedaan, en waaronder hij enkel maar te klagen en te jammeren had, — hij zag daarin een schone en positieve levenstaak, die hem van Godswegen was toevertrouwd, en waarover hij zich kon „verblijden”, omdat hij zich bewust was, dat hij alzo „in zijn vlees vervulde de overblijfselen van de verdrukkingen van Christus” (Col. I : 24).

Zo voelt het ook de dichter Ten Kate, als hij zegt:

„Want allen, die zich uwer wijden,  
O Middlaar, zetten op uw woord,  
In zelfverloochening en lijden  
Uw heilig liefdes-offer voort”<sup>2)</sup>.

Maar hoe weinig hebben wij, die in de thans tenondergaande wereld-aera geleefd hebben, deze dichtregelen in de practijk tot waarheid gemaakt! Men moet een lange tocht maken naar het verre Oosten, om er dáár in levens als dat van de Indiër Ghandi en de Japanner Kagawa iets van te aanschouwen<sup>3)</sup>.

Wij hebben hier in het Westen steeds het kruis ontvlucht, en dát is misschien wel de oorzaak, waarom we thans, inplaats van het kruis, op de pijnbank zijn terecht gekomen. Maar het is een ontroerende en tegelijk hoopvolle gedachte, dat er straks, na al dit grote wereldwee, misschien een geslacht van jonge christenen zal opstaan, wier streven er niet zozeer op gericht zal zijn om de wonderbare kracht der verzoening-door-middel-van-het-plaatsbekledende-lijden te verklaren, als wel om die kracht in hun eigen leven tot openbaring te brengen.

Hilversum, Mei 1943.

HILBRANDT BOSCHMA.

<sup>1)</sup> Aulén, „Ons algemeen Christelijk geloof”, 109.

<sup>2)</sup> „De Schepping”.

<sup>3)</sup> De lezer zal hier allicht denken aan het indische woord „satyagraha”, dat gemeenlijk, doch *zeer ten onrechte*, vertaald wordt met „weerloosheid”, hetwelk immers alleen maar een negatieve betekenis heeft! Men zou het, in tegenstelling met de „gewelds-weermacht”, die vele eeuwenlang door het Westerse Christendom gesanctioneerd is, en door middel waarvan we thans uit alle macht bezig zijn het Koninkrijk Gods te stichten, veeleer moeten aanduiden met het positieve begrip van „*liefdes-weermacht*”.

# Boekbesprekingen.

K. J. Popma, Evangelie contra Evangelie, Franeker,  
T. Wever, z.j.

Dit boek is no. 1 uit de serie: Rondom den Bijbel. Blijkens de bijgevoegde prospectus is de firma Wever van plan om door deze reeks „inzicht te geven in het wereldleven tijdens de wording van het Nieuwe Testament". Terecht is men er van overtuigd, dat zulk een „neutestamentliche Zeitgeschichte" „een ontzaglijke verrijking en verdieping van de boodschap van den Bijbel beteekent" (men zal deze laatste formuleering wel meer ad sensum dan ad litteram dienen te verstaan; zooals het er staat, moet men als theoloog er groot bezwaar tegen maken; bedoeld is wel, dan men tegen die achtergrond de woorden van het N.T. in hun juiste verhouding en in hun ware omgeving ziet; de boodschap van den Bijbel kan niet verdiept worden).

Juichen wij als zoodanig deze onderneming toe, aan Dr Popma als classicus viel wel een zeer mooi thema toe. Immers de titel van dit boek in het kader van de heele opzet wijst op een beschrijving van het godsdienstig leven van den Romeinschen keizertijd. Bij den titel: Evangelie contra Evangelie, komt ons terstond in de gedachte het gebruik, dat de inscriptie van Priene van het woord Evangelie maakt in verband met de vereering van Augustus. Legt men dit opschrift naast Luc. 2, dan heeft men een voortreffelijk uitgangspunt. Dezelfde woorden vindt men gebruikt (bijv. ook „heiland", „heer" enz.), maar de aanwending is geheel anders. Er werd inderdaad in de Grieksch-romeinsche wereld een evangelie gepredikt, zelfs meer dan één, naast dat van Jezus Christus. Dit te teekenen is een zeer dankbare opgave. Hier zouden niet alleen de mysteriegodsdiensten, maar ook de keizervereering, Asclepius-cultus enz. hun plaats moeten vinden. Zulk een samenvattend overzicht, voorzien van illustratie's uit teksten en monumenten, missen we in onze taal (Wagenvoorts, *Varia Vita* biedt in dit opzicht wel iets, maar legt toch te weinig nadruk op den godsdienst op zichzelf). Het ware voor menig theoloog wel heilzaam dezen godsdienst-historischen achtergrond eens duidelijk en gedetailleerd te zien.

Ik meen, dat het niet unfair is om deze gedachten, afgeleid uit het aangekondigde schema van de serie en uit den titel van dit eerste nummer, zoo te formuleeren en daaraan de behandeling van Dr Popma te meten. Van dezen kant bezien is dit werk een groote teleurstelling, want over dit alles verneemt men niets. Men ontvangt hier een beschouwing van het „Hellenisme" (een term, die van den auteur een eigen beteekenis ontvangt) van het standpunt van de wijsbegeerte der Wetsidee. Zie ik wel, dan is de vraag, die den Schr. bezighoudt deze: hoe laat de studie der classieke beschaving zich rechtvaardigen voor en waardeeren bij dit christelijk standpunt? Aan de wijsgeerige beschouwing is de concrete beschrijving geheel en al opgeofferd. Het is hem te doen om „motieven van wereldbeschouwing" (blz. 12). Uitgangspunt is voor hem de overweging, dat het Hellenisme voertuig van de verkondiging van het Evangelie geworden is en hij stelt, dat wij „de antieke beschaving, zooals zij is, slechts dan (zien), wanneer wij daartoe in de leer gaan bij Paulus", want bij hem „werd het Hellenisme zich Christelijk bewust" (blz. 168). Het „heidendom" en Judaïsme is afvallig Hellenisme, omdat het van zijn oorspronkelijk roepingsbesef losgelagen is. Die roeping vloeide voort „uit het algemeen cultuur-mandaat, dat de menschheid reeds voor den zondeval gegeven was" (blz. 15). Men misbruikte de mogelijkheden van zijn cultureele ontplooiing in afvallige richting (t.z.pl.). Van deze hoek worden dan de rede van Paulus op den Areopagus, in Lystra, de geschied-beschouwing enz. bezien en zij moeten dienen om deze stellingen nader te rechtvaardigen.

Ondergeteekende ziet hier de principiële fout, dat „wereldbeschouwing" en „evangelie" zoo eenvoudig gelijk gesteld zijn. In het Evangelie gaat het om „verlossing" (Luc. 2 : 9) en het is zeer opvallend, dat Dr Popma daarover niet spreekt. De roeping, waar het N.T. op grond van het O.T. van spreekt, is iets anders dan „cultuur-mandaat". Deze schrijver heeft zich te weinig onder de tucht der feiten gesteld, zoodat bijv. het Farizaeïsme eenvoudig naast het Hellenisme gerangeerd wordt, omdat dit in zijn „afval-theorie" zoo uitkomt. Maar op die manier kan men wel met historisch onderzoek ophouden, want „in het donker zijn alle katten grauw". Bij deze manier van stellen: wit tegenover zwart, wordt alles gelijk aan elkaar, want overal is dezelfde tendenz. Maar dan houde men beter op met de beoefening der geschiedenis. Men weet a priori al, wat men vinden zal. Ook bij de bespreking van



de vraag van de Arameesche achtergrond van de Evangelieën wordt eigenlijk geen rekening met de feiten gehouden. Ten bate van het feit, dat ze er nu eenmaal in het Grieksch zijn, wordt de rest eenvoudig op zij gezet. Doorlopend wordt hier geweldig gegeneraliseerd naar de bovenstaande begrippen en daarmee aan de verschijnselen geweld aangedaan. Daarom is het onnoodig om op details in te gaan. Hier wordt een bepaald soort geschiedenisfilosofie gegeven (en wijsgeeren mogen onderzoeken, of deze houdbaar is), maar voor het verstaan van den achtergrond van het N.T. zoo goed als niets. Daarvoor is het niet noodig aan te toonen, *dat* die wereld God niet kende (dat is in confesso), maar *hoe* men God niet kende en hoe Jezus Christus de „Sootèr tou kosmou” is. Omdat dit doel niet bereikt is, acht ik dit werk in deze serie mislukt en de titel onjuist.

W. C. VAN UNNIK.

Dr J. N. Bakhuizen van den Brink en Dr J. Lindeboom,  
Handboek der Kerkgeschiedenis, 's-Grav., D. A. Daamen's  
Uitg.mij. 1942, Deel I, 327 blz., f 11.20.

Het is een genot om een als studieboek bedoeld overzicht der Kerkgeschiedenis zonder invloeden van examen-spanning en -inspanning te mogen lezen. Wie de laatste maal opgelucht van de academische tafel weggaat, hoort de raad (en neemt zich voor) geregeld vakliteratuur onder handen te hebben en vanuit een deskundig gebouwde uitzichttoren en met behulp van knappe voorlichting het wijde veld der geschiedenis in ogenschouw te blijven nemen. Als zulke gidsen, wier betrouwbaarheid boven twijfel verheven is, bieden zich de schrijvers van dit handboek aan en is de kandidaatsstudie der Kerkgeschiedenis in ons land eenmaal weer op gang, dan zal dit werk stellig op de eerste plaats komen te staan. Wie destijds Heussi studeerde — en later hanteerde —, vindt hier natuurlijk een geheel andere indeling en inkleiding der gegevens, al is anderzijds het in de inleiding gezegde aannemelijk, dat een eeuwen omvattende beschrijving slechts ten dele vrucht van eigen detailstudie kan zijn, zelfs bij samenwerking van 2 uit dezelfde school voortkomende hoogleraren.

Hun verschillende manier van schrijven blijft niet verborgen. Over het algemeen is het 1e deel van dit handboek over het vroegste christendom, de katholieke kerk en de staatskerk in het Romeinse rijk meer leerboek en het 2e gedeelte over de tijd van Gregorius I tot de Renaissance meer leesboek. Het eerste is stroever van opzet en bijzonder compact (mijn Leidse leermeester placht de dingen niet 2 maal te zeggen) en bij het 2e gaat men vanzelf vlotter lezen. In het 1e valt een formulering in telegramstijl nogal eens op (b.v. over Philo en de Ebionieten op blz. 29), de schrijver der laatste 100 blz. — ik vermoed de Groningse hoogleraar — houdt meer van een vreemd woord („Socialgestaltung”, blz. 239, 254), een deftig gezegde (3 × aegide, blz. 217, 254, 264) of een knap beeld („Het pausdom was in zijn groeiende ontwikkeling de katalysator der kruistochten” blz. 252). Daarentegen klinken woorden als wereld-zucht (231) en onthechting (275) minder fraai.

Beide laten duidelijk uitkomen, dat zij het van het Pausdom onafhankelijk geschiedenisonderzoek wensen te dienen. Reeds bij de bespreking van de kerkgedachte in het N.T. en de vraag of Jezus de kerk stichtte, staat voorop, dat de kerk een geloofswerkelijkheid is met zelfstandige plaatselijke verschijningen, die, zonder overheersing en zonder vertakkingen te zijn, samen een geheel vormen en dat Jezus' leerlingen, die de eindtijd verwachtten, in Hem geen kerkstichter of kerkrechtbouwer zagen. Later leidde de natuurlijke menselijke behoefte aan centraal gezag tot de verheffing van Rome, hoewel de practische Cyprianus aan de macht der gecoördineerde bisschoppen vasthield. „Maar Rome wist altijd de traditie te usurpeeren en voor te wenden, dat God in de geschiedenis had gesproken, de voornaamste grondslag van zijn kerkrecht” (blz. 162). Op die grondslag, verstevigd door den zeer voorspoedigen Innocentius III, stond het 12e oecumenische concilie (1215), maar dit pauselijk hoogtepunt was een culminatiepunt; „meer dan met de eischen van evangelische vroomheid te rijmen viel, had de kerk in haar hoogste instanties vleesch tot haar arm gesteld” (blz. 248). Genaderd tot de 14e eeuw weert de hooggeleerde pen zich danig bij de tekening van het vervallen Rome (blz. 267 v.) en opvallend uitvoerig en sympathiek is daarop de kennismaking met Wiclif en Hus, terwijl er op het einde van het boek veel donker licht valt op het godsdienstig leven in en rond het klooster en aan het pauselijk hof en het oordeel over de aflaat niet mals is (zij „was geheel geworden tot een handel en een handelswaarde, op zijn best tot een fiscale heffing, in allen geval van een moreel vervlakkende uitwerking” (blz. 298).

Behalve deze protestantse instelling is het kenmerkend voor dit werk, dat de schrijvers de geschiedenis geen stelsel opdringen en geen keurslijf aanpassen. Hun wetenschappelijk beginsel is: „de historie is haar eigen meesteres en het systeem niet haar heer” (blz. 12). Daarom is de dogmatische pasvorm voor het N.T. ook onbruikbaar. Jezus’ „onderwijs was altijd direct; zoodra het in leervormen wordt gebracht, wordt het oneigenlijk. De apostelen leefden nog maar weinig in zulke vormen” (blz. 134). Hoe gelukkig is voor den dogmaticus de historische rem.

De vraag, wanneer, hoe en hoe vaak wij zo juist en duidelijk mogelijk een aanhaling in ons betoog zullen invlechten, is ook in dit boek niet bevredigend opgelost. Zo vermeldt § 1 Jezus’ prediking van het koninkrijk Gods met als fundamentele tekst Luc. 17 : 20. Is het nu verantwoord en doelmatig het hapax van deze plaats zonder vertaling en toelichting in de tekst op te nemen? Meer dan eens wisselen een vertaald en onvertaald citaat elkander af (blz. 69—71); soms vinden wij beide (75). Wie nu de oorspronkelijke uitgave niet bij de hand heeft, is bij het eerste nieuwsgierig naar de eigen zegswijze of woordkeus van den auteur; de jonge studiosus kan het 2e niet behoorlijk verwerken, omdat een of ander woord hem wel gewichtig toeschijnt, maar grote moeite geeft.

Enige drukfouten zijn: blz. 14 reg. 6 (R.K.); 83 midden (Epifanius, evenals in de tekst); 129 midden (ΚΑΤ’ ΟὐΣΙΩΝ); 175 (mozarabicus); 175 reg. 5 o.a. (groot); 294 (uitnemend latinist); 295 (H. J. Hak); 299 (emancipeerden). Epifanius wordt op blz. 65 afgekort, terwijl het pas op blz. 82 voluit staat.

Zowel de voortreffelijke literatuuropgave, bijgewerkt tot 1941, als het aardrijkskundig overzicht (dat miste Heussi) als het register zullen velen onbetaalbare diensten bewijzen. Daamen’s toegewijde zorg aan de uitgave zou niet het oorlogsjaar 1942 als jaar van verschijning doen vermoeden.

Verschaffe de naaste toekomst beiden schrijvers een nieuwe kring van lezers en hoorders, die, bijgelicht door deze voortreffelijke handlamp, een nieuwe schet uit de schacht der eeuwen opdelven.

W. H. B.

---

## MEDEDELING

„Door moeilijkheden, voortvloeiende uit de tijdsomstandigheden is de verschijning van dit nummer tot onzen spijt enigszins vertraagd”.

REDACTIE EN UITGEVERS.



# Dr J. D. BIERENS DE HAAN

## 1866 - 1943

*Begin 1944 verschijnt* een In memoriam-nummer van het Alg. Ned. Tijdschr. voor Wijsbegeerte en Psychologie, waarin de rol welke de ontslapen wijsgeer in het opnieuw opgebloeide metaphysische idealisme gespeeld heeft, geschetst zal worden.

Daarnaast verschijnt, in beperkte oplage, een boekwerkje dat dezelfde artikelen en een portret bevat en dat verkrijgbaar zal worden gesteld voor de prijs van f 1.95 \*.

Belangstellenden gelieven reeds nu een exemplaar voor zich te doen reserveren.

---

*Nog verkrijgbaar:*

**FEESTBUNDEL Dr J. D. BIERENS DE HAAN 1936,** den wijsgeer aangeboden ter gelegenheid van zijn zeventigste verjaardag.

Aan deze Feestbundel hebben een aantal geleerden medegewerkt, die deels de figuur van Dr Bierens de Haan hebben belicht, deels onderwerpen, aan zijn wijsbegeerte verwant, behandelen. Wie de eminente persoon van Dr Bierens de Haan heeft leren kennen en waarderen, zal in dit werk de gelegenheid vinden zich nog weer eens te bezinnen op de vele gaven van schoonheid en waarheid, die deze wijsgeer hem gedurende zovele jaren heeft geschonken. Hij zal het op prijs stellen om aan de hand van bekende schrijvers een zuiverder blik op het werk van Dr Bierens de Haan te krijgen en zich de kanten van diens levenswerk, welke hem vroeger misschien minder duidelijk waren, helder voor ogen gesteld te zien. De feestbundel is verkrijgbaar voor de prijs van f 3.—. Voor abonneés op het „Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie” wordt deze prijs gereduceerd tot f 2.—.

**VAN GORCUM & COMP. N.V. — UITGEVERS — ASSEN**

*Ook via de boekhandel!*

### Het Frysk Sêgeboek compleet!

Zojuist verscheen het vierde deel van het

## **FRYSK SÊGEBOEK**

samengesteld door S. J. van der Molen.

Dit deel van de verzameling Friese sagen vormt de afsluiting van een standaardwerk van grote betekenis. Niet alleen bevat dit deel de Friese legenden (over heiligen en vromen, goddelijke werken en voorbeelden van poëtisch, kinderlijk geloof), ook de „na-oogst” van de delen I, II en III is er in opgenomen. Een groot aantal belangwekkende sagen — mythologische duivelssagen en historische — grotendeels uit de volksmond opgetekend, laat opnieuw zien, hoe rijk de bloem van de sage in het Friese volksleven bloeit. Een uitvoerig register van plaatsnamen en een niet minder lange lijst van bronnen besluit dit belangrijke werk, waarvoor Joh. Mulders opnieuw een serie kostelijke houtsneden gemaakt heeft.

Prijs f 2.—\*; gebonden f 2.60\*;

luxe-editie (met handgekleurde houtsneden) f 3.55\*.

**Van Gorcum & Comp. N.V. - Uitgevers - Assen**

*Ook via de boekhandel*

*Nog verkrijgbare delen uit*

## VAN GORCUM'S HISTORISCHE BIBLIOTHEEK

- I. HET STADHUIS TE ENKHUIZEN. Uit de opkomst en val eener Hollandsche koopstad, door Dr Joh. Theunisz . . . . . f 3.05
- II. VREDESPOGINGEN TUSSCHEN DE OUD-BISSCHOPPELIJKE CLERESIE VAN UTRECHT EN ROME, door Dr F. C. de Vries . . . . . f 4.10
- V. DE RAAD VAN DE PRINSEN VAN ORANJE TIJDENS DE MINDERJARIGHEID VAN WILLEM III, 1650-1668, door Dr B. J. Veeze . . . . . f 4.10
- VI. HET OLDAMBT EN OMMELANDEN. Rechtshistorische opstellen met bijlagen, door Prof. Mr A. S. de Blécourt . . . . . f 8.30
- VII. DE RECHTSPOSITIE VAN DE EIGENERFDEN IN DRENTHE, door Dr A. F. W. Lunsingh Meijer . . . . . f 4.10
- VIII. GESCHIEDENIS DER JOHANNITERORDE IN NEDERLAND TOT 1795, Historische Schets, door Jhr Mr Dr E. A. van Beresteyn. . . / 2.35
- XI. GENEALOGISCHE EN HERALDISCHE GEDENKWAARDIGHEDEN IN EN UIT DE KERKEN DER PROVINCIE DRENTHE, door Mr J. Belonje en J. Westra van Holthe. . . . . f 8.30
- XIII. DE EERSTE FASE VAN DE SCHOOLSTRIJD IN NEDERLAND (1795-1806), door Dr A. M. van der Giezen. . . . . f 2.60
- XV. DE OMMELANDER STRIJD VOOR ZELFSTANDIGHEID IN DE 16e EEUW (1536-1599), door Dr W. J. Formsma. . . . . f 4.10
- XVI. GRAFMONUMENTEN EN GRAFZERKEN IN DE OUDE KERK TE DELFT, door Jhr Mr Dr E. A. van Beresteyn. . . . . f 3.35
- XVII. JOSEPH FREIHERR VON HORMAYR Van apostel der Oostenrijks-Nationale gedachte tot pionier der Duitse eenheid, door Dr M. P. Prins. f 4.10
- XVIII. DE STEMMING VAN DE ENGELSCHEN TEGEN DE HOLLANDERS IN ENGELAND TIJDENS DE REGERING VAN DEN KONING-STADHOUDER WILLEM III 1688-1702, door Dr G van Alphen. . . . . f 4.10
- XIX. DE LEGERVLAGGEN UIT DEN AANVANG VAN DEN 80-JARIGEN OORLOG, door Mr J. P. W. A. Smit. . . . . f 3.05
- XXI. EGBERT MEUSSEN CORTENAER, Luitenant-Admiraal van Holland en West-Friesland, door Dr E. Wiersum. . . . . f 1.50, geb. f 2.20
- XXII. DE REPUBLIEK EN DE NOORDSE OORLOG (1655-1660), door Dr N. F. Noordam . . . . . f 4.10
- XXIII. UIT UILENSPIEGEL'S KRING. Een zelfstandig vervolg op „Varende Luyden”, door Dr. D. Th. Enklaar . . . . . f 4.10
- XXIV. LES TERRES-CUITES SICILIENNES, door Jnkvr. Dr L. Quarles van Ufford. . . . . f 4.10
- XXV. DE VISIE OP TROJE VAN DE WESTERSE MIDDELEEUWSE GESCHIEDSCHRIJVERS TOT 1160, door Dr A. Cohen . . . . . f 3.40
- XXVI. DE MINISTERIALITEIT IN HET GRAAFSCHAP HOLLAND door Dr D. Th. Enklaar. . . . . ing. f 2.60, geb. f 3.50

*Verkrijgbaar bij de boekhandel en bij*

**VAN GORCUM & COMP. N.V. - UITGEVERS - ASSEN**

Verantwoordelijk redacteur: C. F. Brüsewitz, A'dam. Verantwoordelijk voor de advertenties: D.H.Landwehr, Assen. Uitgevers en drukkers: Van Gorcum & Comp.N.V. (G.A. Hak & H. J. Prakke) te Assen. Verschijnt 6 x per jaar. Abonnementsprijs f 2.60 per jaar. Prijs per nummer f 0.62.



# Vox Theologica

## Interacademiaal Theologisch Tijdschrift

ORGAAN VAN DE VEREEN. VAN STUDENTEN IN DE THEOL. FACULTEITEN IN NEDERLAND  
GEWIJD AAN DE STUDIE DER THEOLOGISCHE WETENSCHAP

---

### REDACTIE

---

C. F. BRÜSEWITZ (A'dam S.U.) Hoofdredacteur — MEJ. J. C. SCHREUDER  
(A'dam V.U.) Red.-Secr. — A. TROOST (Kampen) Admin. — N. K. VAN DEN  
AKKER (Utrecht) — (Groningen) — C. A. MOLENAAR (Leiden)

Alle stukken voor de redactie aan:  
MEJ. J. C. SCHREUDER, EINDENHOUTSTR. 31, HAARLEM

---

### UITGEVERS

---

VAN GORCUM & COMP. N.V. (G. A. HAK & H. J. PRAKKE) - BRINK - ASSEN  
ABONNEMENTSPRIJS PER JAARGANG VAN 6 NUMMERS, f 2.60\*, BUITENLAND f 2.86\*

15e JAAR Nr 3



DECEMBER 1943

---

### I N H O U D

---

Drs J. A. VAN NIEUWENHUIJZEN, Een exegese van de Engelenzang Lukas 2:14 . . . . .	49
Ds P. TEN HAVE, Catechese . . . . .	56
Dr K. J. POPMA, Philoonsche en stoische allegoristiek	61
Boekbesprekingen . . . . .	68

---

### UITGEVERS

---

VAN GORCUM & COMP. N.V. (G. A. HAK & H. J. PRAKKE) - ASSEN



Ds. P. TEN HAVE  
**HET WERKENDE WOORD**

Leerboekje bij het Bijbels onderricht voor leerlingen van  
Mulo-scholen en andere inrichtingen voor voortgezet  
onderwijs

Geïllustreerd

EERSTE DEEL . . . . . 4e druk f 0,95\*

DERDE DEEL . . . . . 2e druk - 1,15\*

Verkrijgbaar bij de boekhandel en bij den uitgever

**J. B. WOLTERS - GRONINGEN, BATAVIA**



*Eerste klas*

Kleedermakerij naar maat

*J. Zonnestein*

Clercqstraat 68 - Telef. 81980

AMSTERDAM

**Het beste adres voor Ambtskleeding**

Coupeursbezoek door het geheele land zonder prijsverhooging



Abonneert U op:

# kerkediensT

tijschrift voor de kerkelijke practijk

Een tijdschrift, dat voorlicht op het gebied van: catechese  
huisbezoek, zielszorg, jeugdwerk, administratie, is on-  
ontbeerlijk, niet alleen voor predikanten, doch ook voor  
alle krachten die de gemeente willen dienen.

KerkediensT verschijnt onder redactie van:

Ds C. Aalders, D. Fokkema, Dr B. ter Haar Dzn., Ds F. H.  
Landsman, Ds P. J. Roscam Abbing, J. de Smalen, Ds J. Th.  
van Veenen, Ds W. A. Zeydner.

Abonnementsprijs f 2.60 per jaar.

**VAN GORCUM & COMP. N.V. — UITGEVERS — ASSEN**

*Ook via de boekhandel!*



# Vox Theologica

## Interacademiaal Theologisch Tijdschrift

ORGAAN VAN DE VEREEN. VAN STUDENTEN IN DE THEOL. FACULTEITEN IN NEDERLAND  
GEWIJD AAN DE STUDIE DER THEOLOGISCHE WETENSCHAP

---

### REDACTIE

---

C. F. BRÜSEWITZ (A'dam S.U.) Hoofdredacteur — MEJ. J. C. SCHREUDER  
(A'dam V.U.) Red.-Secr. — A. TROOST (Kampen) Admin. — N. K. VAN DEN  
AKKER (Utrecht) — ..... (Groningen) — C. A. MOLENAAR (Leiden)

Alle stukken voor de redactie aan:

MEJ. J. C. SCHREUDER, EINDENHOUTSTR. 31, HAARLEM

---

### UITGEVERS

---

VAN GORCUM & COMP. N.V. (G. A. HAK & H. J. PRAKKE) - BRINK - ASSEN  
ABONNEMENTSPRIJS PER JAARGANG VAN 6 NUMMERS, f 2.60\*, BUITENLAND f 2.86\*

15e JAAR Nr 3

DECEMBER 1943

---

## Een exegese van de Engelenzang Lukas 2:14.

(„In de mensen een welbehagen” of „in de mensen des welbehagens”?)

### Inleiding.

Het probleem dat Luc. 2:14 biedt wordt veroorzaakt door het feit dat van deze tekst twee vertalingen mogelijk zijn, waarvan de respectieve voorstanders elkaar de juistheid betwisten.

Deze vertalingen luiden als volgt:

1. „Ere aan (of: zij) God in den hoge en *vrede op aarde, in de mensen van goeden wil (of: des welbehagens)*”.
2. „Ere aan (of: zij) God in den hoge, en *vrede op aarde, en in de mensen goeden wil (of: een welbehagen)*”.

De moeilijkheid blijkt dus gelegen te zijn in het laatste deel van de tekst, beginnende bij ἐν. Deze wordt tweeweg gebracht door de verschillen in de Griekse tekst. Wij zullen dus moeten beginnen met de juiste tekst trachten vast te stellen, waarna wij iets over de mogelijke interpretatie kunnen zeggen. Dientengevolge valt onze exegese uiteen in twee delen: A. Tekstkritiek, B. Interpretatie.

### A. TEKSTKRITIEK.

De handschriften (in het vervolg afgekort met h.s.) bieden ons twee lezingen:

1. δοξα ἐν ὑπιστοις θεῷ, καὶ ἐπὶ γῆς εἰρηνὴ ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας (Nestle)

2. δοξα ἐν ὑψιστοις θεῷ, καὶ ἐπὶ γῆς εἰρηνῇ, (met of zonder καὶ) ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία

α. Beoordeling naar aanleiding van de handschriften zelf.

De hoofdkwestie is dus deze: is de oorspronkelijke lezing εὐδοκίας of εὐδοκία?

De volgende h.s. lezen εὐδοκίας: Vatic. Graec. No. 1209 (4e eeuw), Sinaiticus (4e/5e eeuw), Bezae Cantabrig. (6e eeuw), alle drie unaniem erkend als zeer waardevolle h.s., vooral de Sinaiticus. Daarnaast zijn er nog enkele andere. Vervolgens steunt de lezing εὐδοκίας op de gezamenlijk Latijnse overlevering, eveneens van zeer grote waarde geacht, en de Gothische Vertalingen, Origenes partim, Irenaeus Lat. en de Latijnse vaders.

Daarnaast wordt εὐδοκία gelezen door: de Koinè-h.s.groep waarop de latere tekstus receptus rust (vgl. onze Staten Vert.), bestaande uit h.s. der 9e en 11e eeuw, die als relatief betrouwbaar gelden, de Koridethianus (uit de 9e eeuw), en de meeste patres; voorts de gezamenlijke Syrische overlevering, die buitengewoon waardevol is, en tenslotte de Bohairische h.s. (± 600), Origenes-partim en Eusebius.

De verschillende commentatoren menen ieder voor hun eigen geprefereerde lezing zich te kunnen beroepen op de betrouwbaarste h.s. . De International Critical Commentary, de R.K. Lagrange en Kittel b.v. zijn overtuigd dat de h.s., die de lezing εὐδοκίας bevatten superieur zijn aan die welke εὐδοκία lezen, daar de Syrische h.s. in betrouwbaarheid niet op kunnen tegen de Latijnse. \*

Aangezien beide groepen uit de 2e eeuw stammen is deze conclusie op zijn minst twijfelachtig. Kortom: *in aanmerking nemende dat de h.s. voor beide lezingen voor de speciale vakkundigen als waardevol gelden en elkaar dan in evenwicht houden, dat alle commentatoren goede argumenten aanvoeren om hun lezing als de betrouwbaarste te stellen, besluit ik dat een volstrekt doorslaand argument om ons voor een der beide lezingen εὐδοκία of εὐδοκίας te doen kiezen hier niet aanwezig is.*

Hetzelfde geldt voor het woord dat νόρ ἀνθρώποις moet staan. De substitutie van ἐν door καὶ steunt op de Syrische Vert., de weglating van ἐν op het merendeel der Oud-Latijnse, de Vulgata Clem. en Iren. Lat. Dus ook hier wegen de h.s. tegen elkaar op.

Conclusie: *het onderzoek der h.s. levert geen positief resultaat op.*

β. Beoordeling naar het grammatikale aspect van de tekst.

Zij die de lezing εὐδοκίας verkiezen, redeneren als volgt. Behalve in de Apokalypse zijn er in het N.T. geen zó zeer Hebraïserende stukken als Luc. 1 en 2. Men kan aannemen dat aan deze capita een Hebreeuwse tekst, ten grondslag ligt (vgl. B. H. Streeter „The four Gospels” pg. 266). De samenstelling ἀνθρώποις εὐδοκίας is in ieder geval Semietisch; zij herinnert aan al die verbindingen van ἀνὴρ, ἄνθρωπος, υἱός, τέκνον (ook in de pluralis) met een abstractum, die in het O.T., S-ptuginta en N.T. veelvuldig voorkomen. Men reconstrueert de Hebreeuwse tekst als volgt:

כבוד לאלהים במרמים ובארץ שלום לאנשה רצון

waarop taalkundig niets valt aan te merken.

Degenen die εὐδοκία lezen trekken in hun theorie het woordje ἐν νόρ ἀνθρώποις. Dit ἐν stond volgens hen in de oorspronkelijke tekst omdat de com-



binatie ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία geheel overeenstemt met de samenstelling van εὐδοκεῖν μετ' ἐν. Men verwierpt dan de εὐδοκίας-lezing, omdat deze een foutieve zin geeft, daar ter beperking of nadere bepaling van εἰρήνη (waarom het hier gaat), de gewone datief voldoende en veel juister ware geweest. De praepositie ἐν is dan ook alleen te verklaren als zij door εὐδοκία veroorzaakt wordt. Wanneer er dus ἐν staat is alleen εὐδοκία juist.

*Wanneer we beide theorieën kritisch overzien* merken we het volgende op. De εὐδοκίας-theorie gaat uit van de heden vrijwel algemeen geaccepteerde Hebreeuwse tekst die aan Luc. 1 en 2 ten grondslag ligt; de εὐδοκία-theorie baseert zich alleen op de *Griekse* tekst. In het licht der nieuwere onderzoekingen is de εὐδοκίας-lezing dus waarschijnlijker. Toch maak ik tegen haar ernstige bezwaren:

- 1e. De juistheid van de aanneming ener Hebreeuwse grondtekst is nog steeds niet als volkomen vaststaand bewezen.
- 2e. wordt εὐδοκίας gelezen dan stelt men zich tevreden met een zin die zo abnormaal Grieks geeft, dat zij nauwelijks Grieks genoemd mag worden.
- 3e. Men leest vele voorbeelden tezamen uit Septuaginta en beide Testamenten, die de samenstelling van ἀνὴρ, υἱός, τέκνον etc. met een abstractum aantonen. Slechts één parallel is echter te vinden waarin ἀνθρώπος met een abstractum in het algemeen samengesteld wordt, n.l. Dan. 10 : 11, 19. *Geen enkele* waar ἀνθρώπος met εὐδοκία (of שָׂנָא met יִצְרָל) tezamen staat.

Tegen de εὐδοκία-theorie zijn de volgende bezwaren aan te voeren:

- 1e. Het funderen van een theorie op de *Griekse* tekst is bij *deze* tekst onvoldoende, daar men de mogelijkheid van een Hebreeuwse grondtekst niet mag uitsluiten.
- 2e. Men ziet over het hoofd dat, hoewel het werkwoord εὐδοκεῖν inderdaad met ἐν wordt samengesteld, een samenstelling van het zelfstandig naamwoord εὐδοκία met ἐν niet te vinden is (Lagrange)..

Deze bezwaren in aanmerking nemend, benevens het feit dat beide theorieën de lectio difficilior menen te bezitten (op grond van zeer specialistische theorieën, die ik niet in staat ben te beoordelen), kom ik tot de volgende

*Conclusie: Het grammatikale onderzoek geeft geen positief resultaat, aangezien het geen geldige redenen oplevert die aanleiding geven een der beide lezingen de voorkeur te verlenen.*

### γ. Beoordeling van uit stylistisch gezichtspunt.

*De εὐδοκίας-theorie* ziet de tekst als distichon en licht dit toe door te wijzen op „die durchgeführte Antithese in konsequentem Paralelismus”. Dit antithetische paralellisme ziet er dan als volgt uit:

δοξα	tegenover	εἰρήνη
ἐν ὑψιστοῖς	„	ἐπὶ γῆς
θεῷ	„	ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας

Hiertegen zijn de volgende bezwaren op te merken:

- 1e. Men legt, met voorbijzien van het door de εὐδοκίας-theorie aangehangen Hebreeuwse karakter van de tekst, in de tekst een abstracte systematiek, die niet past in de plastisch-dramatische uitdrukkingswijze (de Zwaan) der Hebreeuwse schrijvers.
- 2e. δοξα staat niet in antithese tot εἰρήνη (zoals hier onder nader blijken zal).

*De εὐδοκία-theorie* beroept zich op het tristichische schema van de tekst en wijst op de logica die er dan in ligt: de eerste stichos houdt zich bezig met God, de tweede met de aarde en de derde met de mensen.

Dit laatste is m.i. iets meer aanvaardbaar; maar voor beide beweringen geldt

het bezwaar dat het argument der metriek, toegepast op een losse tekst zonder referentie van de metriek in het gehele caput of boekdeel weinig waarde bezit.

Dit geldt ook voor Harnack, die een punt zet achter  $\gamma\eta\varsigma$ , en met  $\epsilon\iota\rho\eta\nu\eta$  een nieuwe zin laat beginnen (hij stelt dus  $\epsilon\iota\rho\eta\nu\eta$  met  $\epsilon\upsilon\delta\omicron\kappa\iota\alpha\varsigma$  samen). Hiertegen valt tevens nog op te merken:

1e. dat de twee zinnen onverbonden naast elkaar blijven staan, hetgeen „on-grieks” is, evenals het achter aan de eerste zin hangende  $\epsilon\pi\iota\ \gamma\eta\varsigma$ .

2e. dat de samentrekking bij aanneming van een Hebreeuwse grondtekst in ieder geval ondenkbaar is.

Conclusie: *Het stylistisch onderzoek geeft geen positief resultaat.*

## B. INTERPRETATIE.

Nu dus het onderzoek naar aanleiding van de waarde der h.s., de filologische samenstelling en de stijlform van de tekst niet tot een tekstkeuze aanleiding kan geven, moeten wij deze weg beëindigen en er toe overgaan om te trachten door de religieuze waarde der kernwoorden van de tekst vast te stellen tot een interpretatie te komen. Wellicht bestaat van dáár uit de mogelijkheid om een bepaalde keuze van tekst te doen. Wij moeten ons bewust zijn, dat wij ons van nu af begeven in de hachelijke onderneming van een theologische exegese zonder steun der filologische.

De kernwoorden van de tekst zijn:  $\delta\omicron\varsigma\alpha$ ,  $\epsilon\iota\rho\eta\nu\eta$  en  $\epsilon\upsilon\delta\omicron\kappa\iota\alpha$ . Wij willen onderzoeken wat de religieuze betekenis dezer woorden is. (Grootendeels ontleend aan Kittels Wörterbuch.)

**Oude Testament.** In het Hebreeuws is  $\delta\omicron\varsigma\alpha$   $\text{כבוד}$  (in het vervolg getranscribeerd geschreven).

Ten aanzien van de mens betekent het *eer*, in de zin van het gewichtige in de mens (de wortel  $\text{כבד}$  duidt dan het zware aan). Het is: dat wat de aanzienlijke maakt. Vandaar gebruikt voor: *rijkdom* en als aanduiding van een erepositie. Zie Gen. 13 : 2, 31 : 1, 45 : 13; Psalm 49 : 17.

Ten aanzien van God duidt het op de indruk die de mens van Gods gewichtigheid heeft, *de glans van Zijn Majesteit*. Van uit de oorspronkelijke sfeer der natuurverschijnselen (storm, wolken, vuur, bliksem, donder) waarin God Zich openbaart ontwikkelt het zich tot de *aanduiding van het wezen der Godheid*. Kabód wordt een element dat tot de hemelse, Goddelijke regionen behoort. Vervolgens, met het toenemen der eschatologische stemming wordt de kabód Gods in bijzondere mate een voorwerp der religieuze hoop en een vastomlijnd stuk der eschatologische verwachting, waar het gaat om de uiteindelijke verwerkelijking van Gods aanspraken op de heerschappij over de wereld. Zie Jes. 6 : 3, Psalm 72 : 19, Psalm 57 : 6, 12, Jes. 66 : 18 v.

**Septuaginta.** De LXX vertaalt kabód overheersend met  $\delta\omicron\varsigma\alpha$ . Met deze vertaling wordt de oorspronkelijke Oud-Griekse betekenis opinio uit het woord verdrongen door de betekenis: *de Goddelijke heerlijkheid*, die Zijn Wezen in Zijn Schepping in daden openbaart, die aarde en hemel vervullen.

**Apokalyptiek.** In de Apokalyptiek is ondersteld dat de mens vervreemd is van de heerlijkheid Gods (Apk. Mos. 20 v.). De zaligheid van hen die Gods wegen bewandeld hebben bestaat nu in wat in de volgende citaten zichtbaar wordt (uit de vele teksten is een bloemlezing gekozen): IV Esr. 7 : 91: zij zien met grote verrukking de kabód; Aet. Hen. 27 : 3, 5; 63 : 2; 75 : 3: God is de Heer der kabód; IV Esr. 7 : 42: op de gerichtsdag wordt de glans van de kabód des Allerhoogsten zichtbaar;



Aet. Hen. 45 : 3, 51 : 3, 55 : 4, 61 : 8: de Messias zit op de troon der kabód.; S. Bar. 30 : 1: die komt in kabód.

Nieuwe Testament: Het N.T.'sch gebruik komt overeen met dat in de LXX. *Het wezenlijke van het woord is de uitdrukking van de Goddelijke zijnsaard.* Dit gaat zonder uitzondering op. Ook in het N.T. is sprake van de zichtbaar wording der δοξα, o.a. in Luc. 2 : 9, 9 : 31, Openb. v. Joh. 15 : 8, 21 : 23. Het gaat om iets wat is. Een doxologie is daarom een vaststellende, bijna beschrijvende, lofprijzing. Doxologieën moeten dan ook met ἔστιν, en niet met εἶη gecompleteerd worden (vgl. ook Gal. 1 : 5, 1 Petr. 4 : 11). In het heilsrijk zal de δοξα voor allen zichtbaar zijn, alles vervullen.

## Εἰρήνη

Oude Testament. Εἰρήνη is het Griekse woord voor שָׁלוֹם. De grondbetekenis van sjalóm is: *welzijn, lijfelijke gezondheid.* Dit wordt op een collectiviteit betrokken: een volk dat zich in welzijn verheugt. Van hier uit nadert de betekenis het begrip vrede en wordt sjalóm, in tegenstelling met de oud-griekse betekenis, de *uitdrukking van een verhoudingsbepaling*; het staat veelal in de gevallen, waar sprake is van een verbond. En zo wordt het ook geschikt om gebruikt te worden door de profeten in hun uitspraken over de verhouding van God en Zijn Volk.

De sjalóm wordt bovenal gezien als *gave Gods* en als zodanig is het een *heilsgoed*, in zeer reële zin vrede ten opzichte van vijanden, wilde dieren etc. als zodanig *speelt het een rol* in de profetische prediking en vooral in de *verkondiging van het eschatologisch heil*. In de zogenaamde Deutero- en Tritoesaja is het een der geladen klanken der heilsverkondiging. Zie Jes. 60 : 17, 66 : 12, 57 : 19. Steeds weer komt in de O.T.-sche eschatologie tot uitdrukking: de verwachting van de uiteindelijke sjalóm-toestand: Jes. 11 : 1 v. (ook Hos. 2 : 20, Am. 9 : 13 v.v.) Jes. 2 : 2 v.v., Zach. 9 : 9 v., Jes. 9 : 5.

Een specifiek psychische houding, zogenaamde *innerlijke vrede*, betekent het *nooit*. Altijd is sprake van iets, dat in de verschijning treedt, dat gestalte heeft, dat een konkrete toestand aanduidt. Voorts is het veel meer op een veelheid dan op individuen betrokken.

Septuaginta. De LXX vertaalt alle sjalómplaatsen met Εἰρήνη. Zo is in het Griekse woord de Hebreeuwse betekenis gedrongen; het vulde zich met de inhoud van het nieuw-Hebreeuwse of Arameese sjalóm. Ook bij de *Rabbijnen* geeft het het inbegrip van de zegen der Messiaanse tijd aan (beperkt tot het volk Israël). Het wordt ook gezegd van de toestand tussen God en mens, en tussen mensen onderling; maar deze plaatsen zijn in de minderheid.

Nieuwe Testament. Zo heeft, op grond van het Rabbijnse spraakgebruik in het N.T. Εἰρήνη de grondbetekenis: *het heil-zijn* van de ganse mens. Vandaar krijgt het ook *eschatologische betekenis*: *het laatste heil dat van God komt.* Als historische gebeurtenis komt het heil met Jezus Christus.

Dus: Εἰρήνη is שָׁלוֹם is: *heil, toestand van laatste vervulling*, de normale toestand der nieuwe schepping, het volle wel-zijn van de mens naar lichaam en ziel. *Opmerking.* Alleen van hier uit zijn de andere betekenissen van Εἰρήνη te verstaan:

1. De psychische: het gevoel van vrede, gemoedsrust.
  2. Vrede als toestand van verzoend zijn met God (Paulus).
  3. Vrede van de mensen onder elkaar.
- Dit zijn allen aspecten van de absolute sjalom-toestand.

## Εὐδοκία.

Εὐδοκία is een niet-klassiek woord. Het is beperkt tot de Joodse en Christelijke literatuur. Het dankt waarschijnlijk zijn bestaan aan de behoefte aan een adequaat woord voor רצון.

**Oude Testament.** Razón komt zes en vijftig keer in het O.T. voor; in veertig gevallen betekent het: *welgevallen* -, *genade* -, *wil Gods*, in zestien gevallen wordt de razón als *ervaring of handeling van de mens* vermeld. In de eerste betekenis gebruikt men het woord voor: *aan God welgevallige offers*, zie Lev. 19 : 5, 22 : 19 v.v., Jes. 56 : 7, Jer. 6 : 20, Psalm 19 : 15; *voor de Goddelijke genade*, zie Psalm 5 : 13, 30 : 6, 8, 51 : 20, 106 : 4, Jes. 60 : 10, Spr. 8 : 35, 12 : 2, 18 : 22; *voor zegen of weldaad*, zie Deut. 33 : 23, Psalm 145 : 16; *voor de Goddelijke wil*, zie Psalm 40 : 9, 103 : 21.

Ten aanzien van de mens duidt het op een affect, gezindheid, houding. Men gebruikt het dan *overwegend in sensu malo*: *willekeur*, *moedwil*, *despotische heerschappij*, zie Gen. 49 : 6, Est. 1 : 8, 9 : 5, Neh. 9 : 24, 37, Dan. 8 : 4, 11 : 3, 16 : 36. In enkele gevallen ook in *sensu bono*: *gunst*, *welwillendheid*.

**Sirach.** Bij Sirach krijgt het woord zijn rijkste ontvouwing. Ook hier is het: *Gods genade*, *de goddelijke wil*. — *welgevallen*. — *bestemming*. — *raadsbesluit*; en ten aanzien van mensen: *willekeur*.

**Septuaginta en Hexapla.** In LXX en Hexapla komt Εὐδοκία als weergave van רצון slechts acht maal voor. Men vertaalt het voorts als ΔΕΚΤΟΣ, ΘΕΛΗΜΑ e.a., tezamen zes en dertig maal, waarnaast nog talrijke aparte vertalingen. Maar sterk overheersend wordt toch uitgedrukt: *de Goddelijke genade* en de *meegedeelde zegening*, het *Goddelijk welgevallen*. Een enkele maal van mensen: *boze wil*.

**Rabbijnen.** Het Rabbijns gebruik sluit zich hierbij aan; men maakt de betekenis echter algemener, n.l.: *de wil Gods*.

**Nieuwe Testament.** Langs deze weg komt het in het N.T., met dien verstande dat daar de betrekking op de menselijke wil nog veel meer is teruggetreden ten gunste van het *Goddelijk welgevallen* en de *Goddelijke wil*. Slechts twee maal is sprake van de menselijke wil (Rom. 10 : 1. Phil. 1 : 15) in de brieven, in de Evangelieën niet. Alle plaatsen, vooral in de Synoptici duiden op *Gods welgevallen* en *Souverein Raadsbesluit*.

## Samenvatting.

Wij kunnen, alles overziende, het volgende vast stellen.

De woorden δοξα en εἰρηνη zijn zwaar eschatologisch geladen; met Εὐδοκία staat het anders: eschatologische geladenheid is daarin niet aan te wijzen. Wel men ik te kunnen zeggen dat de Εὐδοκία volkomen in de eschatologische voorstellingen past, aangezien m.i. vast staat (en dit acht ik de belangrijkste conclusie van deze exegese): *dat het in geen geval menselijke goede wil kan uitdrukken, maar alleen Gods welgevallen in de zin van de toestand waarin Gods wil volkomen vervuld, bevestigd is*. Dat men deze toestand alleen bij het aanbreken van het Godsrijk volkomen in werking ziet treden, spreekt vanzelf.

Ik men te mogen zeggen, dat het merendeel der pogingen tot exegese van de Engelenzang gestrand is, omdat de exegeten ten onrechte vasthielden aan het element der *menselijke goede wil* in Εὐδοκία. Want aan het feit dat taalkundig bewezen kan worden dat deze interpretatie onjuist is, kunnen wij nog het feit voegen dat men met deze interpretatie in onoverkomelijke theologische moeilijkheden geraakt: 1e. de vertaling „mensen die van goeden wille zijn”, waarin dus de goede wil opgevat



wordt *als voorwaarde* voor het heil („werkgesetzliche” interpretatie; geliefd bij R.K.) is totaal in strijd met het beeld der genade in de Evangelien.

- 2e. de vertaling „die God een aanleiding tot welgevallen zijn” legt misschien in haar formuleering meer nadruk op de vrije genade van God, ziet ΕΥΔΟΚΙΑ als *Goddelijk* welgevallen, maar stelt eveneens het moment der *menselijke* aanleiding tot Gods welbehagen eenzijdig voorop.
- 3e. de opvatting van de ἄνθρωποι εὐδοκίας als het verkoren heilsvolk Gods past zeker het meest in de Joodse sfeer, maar heeft dit onoverkomelijk bezwaar dat nergens in het O.T. en de Joodse litteratuur, noch in het N.T. het volk Gods wordt omschreven met de termen ἄνθρωποι εὐδοκίας. Het is ondenkbaar, dat een zo rare combinatie door de schrijver gebruikt zou zijn, wanneer een (vgl. vers 9) bekende uitdrukking als λαος του θεου voor de hand lag.

#### Besluit.

„Hoe dan”, zal men tenslotte vragen! Ik zie mij genoodzaakt deze exegese te besluiten met een hypothese aangaande deze tekst, die ik wil trachten zo aannemelijk mogelijk te maken.

*Wanneer wij de volgende punten in aanmerking nemen:*

- 1e. dat, naar algemeen wordt aangenomen, de litteratuur, waar we ons op het ogenblik mee bezig houden, geschreven is in een tijd van de meest vurige, tot zelfs in de wildste fantasieën verlopende eschatologische verwachtingen, waarin men gespannen uit zag naar de Messias die het Godsrijk zou doen aanbreken,
- 2e. dat deze tekst staat in een caput dat de geboorte van dezen σωτηρ beschrijft, terwijl aan de tekst zelf de aankondiging dier geboorte voorafgaat,
- 3e. dat twee kernwoorden van de tekst karakteristieke hoofdmomenten uit de eschatologische verwachting weergeven, terwijl het derde kernwoord zich daarbij geheel kan aansluiten,

*mogen wij concluderen: in Luc. 2 : 14 is gegeven een samenwattende, vaststellende beschrijving van het Koninkrijk Gods dat aangebroken is (dus niet: dat aanbreken moge of — zal, maar aangebroken is).*

Wij hebben hier dus niet te doen met een wens of een lofzang tot God zonder meer, maar met als het ware een *definitie van het Koninkrijk Gods*, waarbij de vorm van een lofzang vanzelf spreekt. Er staat dus, vrij weergegeven het volgende:

Het Koninkrijk Gods is er nu, want in de Davidsstad is u heden de Koning-Redder geboren; de kabód Gods vervult de hemelen, de volledige harmonische staat van het heil Gods heerst op de aarde waarop de wil Gods geheel en al vervuld is; daardoor vervult Gods welbehagen alle mensen.

Van uit deze onderstelling aangaande de betekenis van de Engelenzang (het is niet toevallig dat juist deze *hemelwezens* deze zang aanheffen) valt, naar ik meen een ander licht op de moeilijkheden die in deze tekst liggen.

Bezien we eerst de ΕΥΔΟΚΙΑΣ-lezing (Nestle). De vertaling hiervan luidt dan als volgt:

„Er is in de hemelen heerlijkheid bij God en op de aarde volkomen harmonisch wel-zijn in mensen die (beschrijving van de hoedanigheid der mensen; geen conditionering) van Gods welgevallen vervuld zijn (doordat Zijn wil vervuld is, universeel).”

De vertaling van de ΕΥΔΟΚΙΑ-lezing luidt zo:

„Er is in de hemelen heerlijkheid bij God, en op de aarde volledig harmonisch wel-zijn, en in de mensen het welgevallen Gods”.

Men zou nu kunnen gaan trachten de moeilijkheden die de tekst biedt van uit

deze hypothese te verklaren. Ik zal deze poging niet ondernemen; niet alleen omdat dit boven mijn kunnen gaat, maar ook omdat het mij dan te speculatief wordt.

Tot slot mogen wij, geloof ik, dit toch wel zeggen: *de ons overgeleverde teksten van de Engelenzang zijn niet-wezenlijk-verschillende weergaven van dezelfde grondgedachte, die dus door de auteurs op dezelfde wijze is verstaan. Het heeft geen zin om te strijden over de juistheid van een der beide teksten; er staat naar de betekenis gezien zowel in de ΕΥΔΟΚΙΑΣ- als in de ΕΥΔΟΚΙΑ-lezing precies hetzelfde.*

Met te pogen deze grondgedachte te bepalen is, meen ik, dan de eis van een exegete voldaan, n.l. de weergave van de betekenis van de tekst en mente auctoris.

*Hilversum, Advent 1943.*

Drs J. A. VAN NIEUWENHUIZEN.

Geraadpleegd werden de commentaren van Kittel (Theol. Wörterbuch zum Neuen Testament), International Critical Commentary, Zahn, Baljon, Sickenberger, Strack-Billerbeck, Holtzmann, Schlatter, Bousset-Heitmüller, Lagrange, de Zwaan (Tekst en Uitleg).

---

## Catechese.

De Redactie verzocht me een artikel over dit onderwerp te schrijven, „van de practische zijde aangevat”. Dat wil dus zeggen: over het catechiseren, dat tot de komende taak van den Vox-lezer behoort. Misschien mogen we deze practische aanpak wel zó ver doordrijven, dat we elk element trachten vast te leggen in een beeld, genomen uit het leven van Mozes, den eersten, den groten catecheet. We hebben daarin tevens een draad om de verschillende elementen aan vast te knopen.

1. **Opdracht en opleiding.** Twee elementen, die bijeenbehooren. *De opdracht* is wezenlijk primair, ook al zou ze chronologisch secundair zijn, en dient ook de opleiding te bepalen. De opdracht ontvangen we in de roeping tot het ambt van herder en leraar, die God door Zijn Woord in ons hart wilde leggen, de blijde én bange zekerheid, dat Hij ons uitkoos voor dit heerlijk en vreselijk werk. Deze vindt zijn neerslag in de beroepsbrief, waarin ons wordt opgedragen het „geregeld onderwijzen van de Bijbelse en kerkelijke geschiedenis en van de geloofs- en zedeleer van den Christelijken godsdienst”, en, nader uitgewerkt, in de passage uit het Regl. dat de predikanten verplicht „het ganse jaar door even getrouw catechetisch onderwijs te geven, als zij wekelijks Gods heilig woord verkondigen” <sup>1)</sup>. Ook in deze typisch 19e eeuwse bewoordingen proeven we wel de ernst in aard en omvang van de roeping tot het catechetisch onderwijs.

Vergelijken we met deze opdracht tot serieuze en veel omvattende catechese de *opleiding* tot catecheet, die deze roeping eigenlijk moest volgen, dan blijkt ons de grote divergentie tussen beide, vooral bij opleiding op de Rijksuniversiteiten. Want zowel aan de Vrije Universiteit als te Kampen wordt wel afzonderlijk catechetiek gedoceerd. Maar op de Rijksuniversiteiten, waar toch de meeste onzer hun opleiding ontvangen, is de catechetische opleiding wel uiterst summier. Het catechisatiejaar van den predikant, n'en déplaise de letter van bovengenoemd reglementsartikel, duurt geen 52 weken, zoals het predikjaar, doch zowat de helft, gelijk het collegejaar, zodat we deze beide billijk kunnen vergelijken. Maar terwijl ons komend catechisatiewerk op z'n minst meerdere vaak zelfs vele wekelijkse lesuren omvat, gedurende onze hele ambtstijd, en minstens 20% van onze werkkraft in beslag neemt, moet de universitaire catechetische opleiding zich vergenoegen met een fractie van de enkele uren practische theologie, waarvan de catechetiek één der vele onderdelen vormt. Immers op de series staat de catechese niet eens als afzonderlijk leervak vermeld, waarin, al was het dan ook maar gedurende één uur in één collegejaar, de catechese vanzelf voor ieder theoloog opzettelijk zou worden onderwezen. Maar het licht van de professorale catheder moet, als de schijnwerper van de vuurtoren, in de uren voor practische theologie een rondgaande beweging maken, zodat de catechese, als één der sectoren, noodwendig slechts af en toe een korte tijd in het licht wordt geplaatst, om daarna weer telkens voor geruime tijd in het duister te verdwijnen. Deze uiterst summiere catechetische opleiding is niet te wijten aan een of meerdere personen, maar uitsluitend een gevolg van de bouw van het academisch



onderwijs, dat nog sterk het stempel draagt van een voorbijgegaan tijdperk van opvatting van wetenschap en opleiding, en die we hier slechts kunnen constateren als het geval, waarin wij verkeren. Het gaat ons als Mozes, die wel was opgeleid in alle wijsheid der Egyptenaren en ook wel schapen kon hoeden, maar zich daarmee allerm minst wist toegerust voor de grote opdracht, die God hem schonk. Want in vele wijsheid van Egyptenaren, Grieken en andere volken worden we geducht onderwezen, waarvan de vormende waarde niet valt te miskennen, maar die toch zonder meer ons niet opleidt tot catecheet. En als we voor de taak staan om een klas levenslustige jongens en meisjes te doceren, met onze verheven opdracht, is het „Heer, zendt toch een ander” ons uit het hart gegrepen.

Het voorbeeld van Mozes is natuurlijk alleen illustratief, descriptief, niet normatief te nemen. M.a.w.: uit het feit, dat het zo is, ook met onze verhouding tussen opdracht en opleiding, valt niet af te leiden dat het zo *góed* is, en zo zou moeten blijven. Dat ware een menselijk quietisme, geen gehoorzaamheid aan de opdracht. Hoe we ons echter het beste kunnen voorbereiden op de vervulling onzer opdracht, kunnen we het beste bespreken, als we ons eerst bezinnen op de zaak zelf.

2. *Wezen, plaats en doel.* Wat is het *wezen* der catechese? Als proeve van definitie moge genoemd worden: Catechese is de leiding en het onderricht, ambtelijk door de Kerk gegeven, in haar onderwijs aangaande de H.S. en de leer en het leven der Kerk, ter voorbereiding van het afleggen van de belijdenis des geloofs en ter toelating tot het H. Avondmaal, als teken en belijdenis van het aangevangen leven uit Gods Woord in Jezus Christus door den H. Geest, en ter voortzetting en intensivering hiervan. Het *doel* der catechese is praegnant samen te vatten als de brug, om de jeugd te voeren van het doopvont tot de avondmaalsdis, d.w.z. de jongeren te leiden van het als kind passief toegerekend zijn tot de Kerk, tot het zelfstandig bewust en actief levend lid zich weten der Kerk, en het daarvoor uitkomen in al zijn levensbeslissingen.

In deze samenhang met de sacramenten der Kerk zijn implicite ook de andere elementen reeds gegeven, die Ds. E. Jansen Schoonhoven in zijn artikel over „Catechese” <sup>2)</sup> hiernaast afzonderlijk in het volle licht plaatst: het pastorale gezichtspunt, als uitvoering van Christus’ opdracht: „Weid mijn lammeren”; het militante, als training van een militia Christi, en het vormende, de opbouw van een jonge gemeente, die zich buigt onder het levende Woord van God. Het zijn onderscheiden gezichtspunten van dezelfde zaak, niet streng te scheiden, die tezamen de volle, diepe betekenis der catechese rondom in het licht willen stellen.

Zo luidde Gods opdracht tot Mozes, de kinderen Israëls uit Egypte naar Kanaän te brengen. *De kinderen Israëls*, Gods volk, door Zijn verkiezing, die tot uiting kwam in Zijn werk aan hen. *Uit Egypte* werden ze gevoerd, het profane land, het natuurlijke leven, met zijn last (dwangarbeid) en lust (vleespotten), waaruit ze weg hunkerden en waarnaar ze toch later telkens weer terug verlangden. *Via de doortocht* door de Rode Zee, „door hetwelk de doop beduid werd”, naar de typische allegoriserende uitdrukking uit het vóórgebed van het aloude Doopsformulier, als uitwerking van Paulus’ beeld <sup>3)</sup>. *Naar Kanaän*, het beloofde land, waar Gods volk zou wonen onder Zijn regiem en daarom ook onder Zijn zegeningen. Deze overplaatsing was dus meer dan lokaal, meer dan volksverhuizing; vandaar dan ook, dat niet de kortste weg gekozen werd, maar de omweg, langs de Horeb, met de woestijntocht, 40 jaren, waarin het volk onder leiding van Mozes werd gevormd tot dat wonderbare volk des Heren, dat in het leven met Hem zijn een en al, zijn vrede en vreugd mocht vinden. *Wezen* was de prediking: „Ik ben de Here uw God!” bij Horeb door Mozes in Gods naam aan het volk gegeven. *Grondslag* de verlossing uit Egypte, gesymboliseerd in de doortocht: „die u uit Egypteland, uit het diensthuis, uitgeleid heb”. *Doel* het leven, in al zijn facetten, voor Gods aangezicht: „Gij zult geen andere goden voor Mijn aangezicht hebben”, enz. Dit heeft het volk bevestigd in zijn belijdenis, waarin het Gods verbond aanvaardde, om in het heilig land naar Gods verbond te leven (Joz. 24). Tussen deze doop en deze belijdenis lag heel Mozes’ werk: lerend, in de wetten die hij gaf, leidend, in de weg die hij hen voerde, opvoedend in al de levenservaringen en omstandigheden, waarin ze kwamen te verkeren.

Met Mozes’ leiding van het jonge volk, waardoor het gevormd werd tot Gods volk, heeft onze jeugdleiding in de catechese diepe overeenkomst. Zeker, naar de vorm is onze catechese veel beperkter, het is onderwijs. Zoals ook Mozes’ wetgeving in de vorm *lëring*, onderrichting is te noemen. Toch moeten beide dieper gezien, als *prediking*, verkondiging. Dit laatste niet te formeel verstaan (gelijk me blijkt uit een opmerking van Prof. Sevenster, met wien ik onlangs een gesprek over dit

onderwerp mocht hebben), maar *materieel* nader te bepalen als prediking van (subject en object) God, die zich als Vader openbaarde in Jezus Christus door den Heiligen Geest, tot wiens eigendom wij zijn verkoren en geroepen alzo te leven. Verg. voor de nadere uitwerking heel de Schrift en de belijdenis der Kerk, van de kerkelijke belijdenisgeschriften tot de Doornse stellingen van Dr. Miskotte.

Zullen we de allegorie van Mozes' leven en werk aan Israël voortzetten, dan wordt de catechisatie het leven in de woestijn. Doelt dit op vervelende, geestdodende uren met een murmurerende schare? Maar er is ook een dieper element van overeenkomst, want Gods zorg maakt voor zijn volk de woestijn tot een oase. Hij voedt en verkwikt ze, Hij leert en leidt ze, Hij geeft hun veiligheid en vreugde. Wel verlangt het ongelooft terug naar de vleespotten van Egypte, in oppervlakkig vergeten van de dwangarbeid, zoals ook de catechisatie de uitwendige bekoring mist van het bonte leven, waar het alledaagse zwoegen gauw vergeten wordt voor jeugdclub of feestavond, waartegen de catechisatie in dit opzicht niet kan concurreren, en het ook niet moet proberen; maar, waar de catechese doelmatig werkt, daar biedt ze de vervulling van de diepste behoeften van de jeugd, verzadiging in haar levenshonger, haar hunkering naar 't leven in de diepste zin des woords. Want de vorm van onderwijs is gevuld met de *inhoud* der prediking van Jezus Christus, den Heer en Heiland, en het leren wordt een *prediken*, een verkondigen van de blijde boodschap, en daarom mag dit onderwijs, met diepe ernst gegeven, afziend van goedkope populariteit, van innerlijke vreugd doortrokken zijn, zodat de mineurtoon van het moeizaam trekken door de steppen mag overstemd door de juichtoon van Gods belofte, zowel over het werk, in eenvoudige innerlijke gehoorzaamheid aan zijn bevel in zijn dienst verricht, als over het zaad der Kerk, aan onze woorden toevertrouwd.

Dit besef van de existentiële betekenis der catechese mag heel ons werk doordringen, zodat we nooit een enkel uur doceren, zonder dat daarvan tenminste iets doorklinkt in ons hart, en daarom in onze stem en vooral in het woord dat we spreken, wat het ook is, ja, in onze hele houding, die de leerlingen meeneemt, opvoert, heiligt. Dan lopen we geen gevaar om van de catechese, die oase is, weer een woestijn te maken; om van de wet, die levensleiding brengt, gebod op gebod en regel op regel, en van het onderwijs der Kerk, dat Evangelieprediking is, schoolmeesterij te maken, of, wat minstens even erg (en vervelend) is, goedkope stichtelijkheid of grove grap. Dan kunnen we, zonder levensgevaar, ook de tweede zijde der catechese onder de ogen zien, de *formeel* van het *onderwijs*.

Hiermee is ze geplaatst binnen het vlak der menselijke waarden en mogelijkheden; dit is a.h.w. de horizontale lijn der catechese, die haar plaats, schoon secundair, toch niet mag missen. Het gaat hier om de „Welthaftigheid” van het Woord Gods, haar „kenbaarheid”, en de menselijke „ervaring” hiervan. Dit is het anthropologische element, met de hierin gewettigde eisen van de rechte psychologie, methodiek en didactiek. God spreekt nu eenmaal niet tot dieren, planten of stenen, maar tot mensen, en wel tot bepaalde mensen, in een bepaalde tijd, in een bepaalde streek, van een bepaalde leeftijd, met al de geesteskenmerken, daarmee gegeven.

Het komt mij voor, dat deze zijde nog weinig aandacht heeft gevonden, nog geen algemene erkenning, hoe evident ze ook mag wezen. Zo goed als de didactiek der catechese heeft te luisteren naar de dogmatiek, voor de bepaling van de inhoud van haar onderwijs, zo goed heeft de dogmatiek der catechese te luisteren naar de *didactiek*, voor de bepaling van de vorm van haar boodschap. En zo goed als een generatie geleiden paedagogen als Gunning en Kohnstamm een 20 jaar lang hebben moeten strijden voor de erkenning van het wetenschappelijk karakter en recht der paedagogiek, met de schijn van een oratio „Pro domo”, welbewust en aanvaard<sup>4)</sup>, zo dient ook thans gestreden voor de erkenning der plaats van de catechetische didactiek. Evenmin als we genoegen mogen nemen met een in wezen verouderde theologie, mogen we dat met een verouderde didactiek; evenzeer als we op praktisch gebied al wat de prediking kan dienen hebben te gebruiken, b.v. inzake stemvorming (spreekles), inrichting kerkdienst en kerkgebouw, enz., dienen we ook op het formele terrein der catechese, de didactiek, het beste te zoeken en aan te wenden, dat de prediking, hier gebracht, kan dienen. Zo min als wij thans filosofisch, theologisch, psychologisch zijn blijven staan bij de grootmeesters der vorige eeuw<sup>5)</sup>, zomin mogen we dat didactisch doen. Dat is het geval, wanneer we ons houden aan de oude catechetische didactiek, in de meeste oudere leerboekjes nog gevolgd, van een lesje of vragen en antwoorden van buiten te laten leren, aangevuld met een weinig vertellen, volgens de schooldidactiek der vorige eeuw, vrij naar Herbart-Ziller<sup>6)</sup>. Het ingieten van min of meer parate kennis, die door den leerling zo nauwkeurig mogelijk



moet worden teruggespoten, liefst in dezelfde bewoordingen, angstvallig volgens boekje of dictaat, is vervelend en onvruchtbaar (woestijn), ook al geeft het een ogenblik een oppervlakkige bevrediging aan catecheet en catechisant, zolang het fonteintje loopt. En ook het beste, theologisch doordachte, professoraal aandoende betoog blijft onvruchtbaar, wanneer het niet wordt omgezet in de didactische vorm, die den leerling doet delen in deze materie. Beide vormen van onderwijs gaan uit van een verouderd leer- en kennisbegrip, dat de waarde van het leren ziet in het uitwendig kennen, het kunnen opzeggen, van een bepaald aantal namen en feiten. Als dit ergens totaal onbruikbaar en onvoldoende is, dan is het juist in het godsdienstonderwijs. Hier meer dan ergens elders heeft men behoefte aan een andere „kennis”, die dieper grijpt, aan een kennis, die de hele mens, het hart, het leven raakt en beheerst, aan een vorming, die de jeugd leert te gebruiken wat ze ontving. Zo is er in de algemene jeugdpsychologie en didactiek, die juist in het godsdienstonderwijs (de catechese) zo actueel is, een verschuiving, van het eenzijdig en oppervlakkig intellectualistische kennen, in de zin van parate kennis, dat een mechanische reproductie van gememoriseerde leerstof beoogt, en voor het leven vrijwel onvruchtbaar blijft, naar een dieper, meer omvattend kennen, ja, een kunnen, een leren gebruiken, een kunnen gebruiken, van een fonds van parate kennis, dat dan niet zo groot hoeft te wezen, en van hulpmiddelen om zijn weg te vinden, die men zelfstandig kan toepassen in het leven. Wij kunnen niet volstaan met de leerlingen een aantal namen en teksten van buiten te laten leren, zelfs al zou dit een groot aantal namen en al zouden dit prachtige teksten zijn, maar hebben hun te leren zelfstandig hun Bijbel te gebruiken. En dat niet alleen uitwendig, zodat ze een bepaalde tekst weten op te zoeken, maar in die diepere zin, dat men hieruit zijn troost en kracht, zijn levensleiding weet te putten. Natuurlijk blijft hierbij een fonds van parate kennis nodig; men moet b.v. weten in welke tijd men Abraham heeft te plaatsen, in welk Bijbelboek zijn geschiedenis heeft te zoeken. Maar het is b.v. niet nodig om de plagen van Egypte, de koningen der beide rijken, de wonderen des Heren alle op een rijtje te kunnen opzeggen, om als een goed Christen te kunnen leven. Heel de nieuwe catechetische didactiek is er op gericht de leerlingen te brengen tot een zelfstandig leren lezen en gebruiken der Schrift, tot een inzicht in leer en leven der Kerk. Daarom het Bijbellezende met de jongeren, met parafrases en opstellen, oriëntatie- en combinatievragen, stilte en groepsarbeid, waaraan jongens en meisjes vanaf 12 jaar met graagte arbeiden; daarom het Bijbellezende van moeilijker pericopen met de ouderen, met dieper grijpende vragen, die de Bijbellectuur confronteren met het leven, en discussies hierover; daarom ook op deze wijze de Catechismus gelezen en besproken; daarom de kerkgeschiedenis gedoceerd met taken, of met verslagopstellen, die tot verwerken der stof brengen.

Dat alle jongeren de catechisatie volgen, mag voor sommige plattelands-gemeenten nog vanzelfsprekend zijn, en voor kleinere groepen in de grotere plaatsen, — voor het gros van vele plaatsen, vooral der grote steden, is het dit al lang niet meer. Willen we houden wat we hebben, en willen we terugwinnen wat we verloren, juist uit ontferming over de schare, dan moet de catechese aantrekkelijk, verantwoord en doeltreffend zijn. Hiertoe is doelmatige didactiek niet de enige, maar toch ook een onmisbare voorwaarde.

De didactiek, ja, de hele catechese plaatst ons nog voor vele vragen, waarop nog een oplossing moet gezocht, en daarmee voor de taak van grondige studie, experimenteel onderzoek, volhardende arbeid, in luisteren en leren, maar die dan ook rijke beloften in zich bergt.

3. Voorbereiding. Om nog een stap verder te gaan in de richting van de practijk: wanneer de Vox-lezer, a.s. catecheet, vraagt: hoe kan ik me het beste voorbereiden voor mijn komende catechetische taak? Dan mogen hieronder enkele wenken volgen, waarvan elk bij zichzelf kan overwegen, welke hem passen.

De eerste wenk, beter: eis, is wel deze: goed en grondig theologie studeren. Bijbelse theologie, kerk- en dogmengeschiedenis en dogmatiek. Wie geen goed theoloog is, is zeker geen goed catecheet. Ook inzicht in filosofie, psychologie en paedagogiek zijn van grote betekenis voor de catechese. Waar men colleges hierover kan volgen, of goede handboeken <sup>7)</sup> hierover kan lezen, is de tijd hieraan goed besteed.

Dan: enig jeugdwerk verrichten, opdat „de jeugd” geen theoretisch begrip, maar levende werkelijkheid voor ons zij. Zo mogelijk onder geschoolde, deskundige leiding! Vooral medewerking aan een goedgeleide Zondagsschool of kinderdienst en opleiding hierin geven een goede didactische scholing, vooral wanneer hierin ver-

schillende elementen der nieuwere paedagogiek en didactiek zijn gebruikt. Laat men zich zelfs als verder gevorderd theoloog niet te groot achten om hier te luisteren en te leren. Zelf had ik aan een dergelijke scholing veel voor heel het godsdienstonderwijs, niet het minst voor de catechetiek.

Dan: het bijwonen van catechisaties, die op goede, verantwoorde wijze worden gehouden, en het bespreken van de gang van zaken met den catecheet. Meermalen mag ik aankomende catecheten op mijn catechisaties als gast ontvangen, en met hen de catechisatie bespreken, waarbij vrijelijk critiek wordt uitgeoefend. Vooral waar de goede resultaten niet berusten op persoonlijke, onnavolgbare gaven, maar op een verantwoorde werkwijze, is het bezoeken en bespreken hiervan vruchtbaar.

Ook is het aanbevelenswaardig om te lezen wat er over actuele catechese verschijnt. Van Herv. zijde en van recente datum vallen te noemen: in de eerste plaats het Rapport van de Herv. Jeugdraad voor het godsdienstonderwijs, dat speciaal over de catechese handelt <sup>1)</sup>, en in de tweede plaats de reeks artikelen over de Catechese van Ds E. Jansen Schoonhoven <sup>2)</sup>.

4. De vrucht. Ten slotte mogen we wijzen op de vrucht, en daarmee tevens nog even terugkeren tot Mozes. Zwaar en moeizaam was zijn werk, het volk te leiden naar het beloofde land. Tegen vijanden had hij zich te weren, zowel van buiten het volk als daarbinnen, en ook in eigen boezem. Zo hebben wij als catecheten te strijden tegen invloeden van buiten de catechisatie, van de zijde der wereld, die beslag wil leggen op de jeugd der Kerk, maar ook van de zijde der jongeren zelf, die vaak het rechte oog missen op wat hun wezenlijk welzijn dient. En tenslotte, dat drukt het zwaarst, tegen de zonden in ons eigen hart, de natuurlijke traagheid, eigenwijsheid, eigengerechtigheid, ons ongeduld en ongelooft, waardoor we soms onze beste kansen verspelen, om de jeugd te geven wat ze nodig heeft. Hiertegen geldt het voortdurend te waken, te bidden, te strijden.

Mozes mocht het beloofde land niet binnengaan met zijn volk, en dat door eigen zonde; maar hij mocht toch de vreugde smaken, te weten dat zijn volk zou binnengaan. Zo verspelen we soms het vertrouwen onzer jongeren, door eigen schuld, en mogen we niet hun leidsman zijn; als we hen dan maar gunnen, dat een ander hen toch brengt naar het beloofde land, en ons verblijden dat ze daar, zij het onder andere leiding, komen.

Het catechiseren kan ons weleens verdrieten, en toch, het biedt altijd weer nieuwe perspectieven; ja, hoe meer men er zich aan geeft, des te dieper voldoening, des te rijker vreugd, des te wijder uitzicht, des te groter kansen biedt het ons. We staan nog voor onontgonnen velden, die wachten op ploeg en zaad, voor maagdelijk oerwoud, gereed voor de bijl.

Het werk der jeugd, der jeugd der Kerk, der Kerk van Christus, is het waard, dat we hieraan onze beste krachten wijden; wat we hieraan besteden, is niet vergeefs.

*Oosterend Fr.*

P. TEN HAVE.

<sup>1)</sup> Regl. Godsdienstonderwijs der Ned. Herv. Kerk, art. 23.

<sup>2)</sup> Weekblad der Ned. Herv. Kerk, 3 Juli 1943, bl. 102.

<sup>3)</sup> 1 Cor. 10 : 1 v, verg. ook de zinspelende in de Ned. Geloofsbelijdenis, art. 34.

<sup>4)</sup> Verg. de inaugurele rede van Prof. Dr. J. H. Gunning Wzn. in 1923 onder deze titel.

<sup>5)</sup> Verg. voor de verschuivingen in het denken b.v. het mooie overzicht van R. F. Beerling „Aspecten van het denken in de negentiende en twintigste eeuw” in zijn bundel „Antithesen” bl. 128—194 (Haarlem 1935).

<sup>6)</sup> Zie voor deze antithese in de didactiek het eerste deeltje van de serie „Naar een nieuwe didactiek”, Algemene inleiding, door L. Welling (Groningen, 194 ), evenals de diverse nummers uit de „Mededelingen van het Nutsseminarium voor Paedagogiek aan de Universiteit van Amsterdam” (Wolters, Groningen, vooral no. 8, 61, 22—29, 34). Verg. in het algemeen over didactiek de „Paedagogische Encyclopaedie s.v. en div. artikelen (Wolters, nog verschijnend) of een geschiedenis der opvoedkunde (b.v. Groei, I, de Ontwikkeling der opvoedkundige denkbeelden, Utrecht z.j. (1930).

<sup>7)</sup> Wij noemen, boven en hier, geen bijzondere literatuur op theologisch terrein, omdat de theoloog hiervan zeker voldoende titels heeft, maar wel op paedagogisch gebied, omdat deze doorgaans voor den theoloog minder bekend zijn. Men leze hieruit vooral geen achterstelling van de theologie! Voor psychologie der rijpere jeugd zie men b.v. E. Spranger, Psychologie des Jugendalters (vgl. ook zijn Lebensformen); voor didactiek Prof. Dr. M. J. Langeveld, Inleiding tot de studie der Paedagogische Psychologie van de Middelbare schoolleeftijd (Wolters, 1937, 459 bl.).

<sup>8)</sup> Voorzover nog voorraadig, verkrijgbaar à 25 cts. bij het bureau der Synode der Ned. Herv. Kerk, Javastr. 100, Den Haag.

<sup>9)</sup> In het Weekblad der Ned. Herv. Kerk, sinds Juli 1943.



# Philoonsche en stoïsche allegoristiek.

Voor het verstaan van het gebruik der allegorische exegese bij de Stoa en bij Philo is vooral noodig, de plaats van deze verklaring bij Philo na te gaan, daar deze heel wat ingewikkelder blijkt te zijn dan de allegorese bij de Stoa. En Philo is nu niet een figuur, die men zoo gemakkelijk kan plaatsen, dat men b.v. zou kunnen redeneeren: we bemerken dat de Stoa gebruik maakt van allegorische exegese, we zien hetzelfde bij Philo, we weten dat Philo, zoo hij al niet stoïcus was, dan toch sterk onderstoïschen invloed stond; ergo, de zaak is klaar en duidelijk: deze methode van exegese heeft Philo van de Stoa afgekeken, en kan dus als een der bewijzen van zijn stoïcisme gelden.

Zoo simpel is het inderdaad bij lange na niet.

Eerst een woord over de allegorische exegese als zoodanig.

De term is niet zeer helder, ofschoon verdedigbaar. Duidelijker zou wellicht zijn: allegoriseerende exegese; immers de exegeet, die deze methode gebruikt, *maakt* het geschrift dat hij uitlegt tot een allegorie, hoewel het dit niet is. Of juist: hij doet, en uiteraard ten onrechte, *alsof* het geschrift in quaestie een allegorie of allegorieën bevatte.

De allegorie is een gewoon taalmiddel: zij is een soort beeldspraak. Litteraire of stilistische traditie moge de grenzen der allegorie hebben gesteld in onderscheiding van vergelijking en metaphora eener- en gelijkenis anderzijds, naar haar aard is de allegorie niets ongewoons. De taal heeft steeds het element van beeldspraak: wie den aard der taal wil omschrijven, zal steeds op het beeldend karakter stuiten. Wat in de geschiedenis der talen onophoudelijk gebeurt, is echter in de allegorie sterk, bijna precies uitgewerkt. Daardoor vereischt het eenige oplettenheid de allegorie te herkennen. Men herkent de allegorie uitsluitend daaraan, dat de mededeeling, zooals ze allereerst tot ons doordringt, iets arms heeft. Het schijnt nl. een verhaal, dat op zich zelf weinig zegt, en in sommige gevallen doet denken aan de taal van droom of visioen. Evenals bij de „Deutung” van dromen en de uitlegging van visioenen komt de eigenlijke taalfunctie van de allegorie eerst aan de orde, wanneer we verder gaan zoeken dan de voor de hand liggende beteekenis. Is de taal geheel en al symboliseerend, de allegorie is a.h.w. symboliseerend in het kwadraat.

De allegorische of allegoriseerende exegese heeft dit merkwaardige, dat zij een symboliseering in het kwadraat *aanneemt*, waar deze niet aanwezig is.

Door den hanteerder van allegoriseerende exegese wordt dus de voor de hand liggende — en ware — beteekenis onvoldoende geacht. Men acht haar zinarm, of om andere redenen ontoereikend, of ook wel aanstootelijk. Welnu, zegt de allegorist, deze voor de hand liggende zin is niet de eigenlijke, maar is slechts een verwijzing naar den eigenlijken zin.

Hierin ligt dus opgesloten, dat de allegoriseerende exegeet de „gewone” beteekenis van de mededeeling onvoldoende acht. De vraag dient dus te worden gesteld, uit welk motief hij den voor de hand liggenden zin als arm afwijst. In feite doet de allegorist den door hem behandelenden auteur onrecht.

Om op deze vraag te kunnen antwoorden, moeten we iets weten omtrent de opvattingen van den allegorist. Wat dreef Philo ertoe, b.v. te zeggen dat de mededeeling dat Sara een slavin Hagar had beteekent, dat de paideia een dienaar is van de philosophia?

Dit wijst allereerst op een tekort aan historisch besef. Maar dat is niet het eenige, zelfs niet het eerste.

De geschriften van Philo worden zeer verschillend gelezen. Sommigen zien er in een neerslag van schoolonderwijs, anderen de weergave van synagoge-toespraken. Hoewel schrijver dezes er niet aan denken mag, een Philo-kenner te willen schijnen, meent hij toch reden te hebben zich bij laatstgenoemde opvatting te moeten aansluiten. En wel vanwege de overeenstemming met wat we omtrent de synagoge-toespraak weten uit het Nieuwe Testament, speciaal het boek Handelingen. De gegevens omtrent Stephanus bewijzen, dat deze ook nadat hij tot diaken was aangesteld nog de synagoge, en wel de Grieksche synagoge in Jeruzalem, bezocht, en daar toespraken hield. Op die toespraken baseeren zich ook de beschuldigingen: „we hebben hem hooren zeggen”, Hand. 6 : 14, vgl. vs 11. In Hand. 13 : 15 lezen we, dat Paulus en Barnabas worden uitgenoodigd te spreken in de synagoge te Antiochië in Pisidië: „En na de voorlezing van de wet en de profeten lieten de oversten der synagoge hun vragen: Broeders, indien er een woord van opwekking voor het volk bij u is, spreekt het dan”.

Een ander punt van belang is, of Philo Hebreeuwsch heeft gekend. Deze vraag is van meer gewicht dan ze wellicht aanvankelijk schijnt. Beantwoorden we haar ontkennend, dan zal onze opvatting inzake zijn allegoristiek aanmerkelijk anders zijn dan wanneer we haar bevestigend, of zelfs met een „non liquet” beantwoorden. Edmund Stein geeft sterke argumenten voor de opvatting, dat Philo alleen Grieksch heeft gekend. Mij lijken zijn argumenten afdoende. We weten uit het boek Handelingen dat er zelfs in Palestina Joden waren, die de Hebreeuwsche (Arameesche) taal niet kenden. Stephanus heeft zijn toespraken, zoowel in de synagoge als voor den raad, in het Grieksch gehouden, en de mogelijkheid mag niet uitgesloten geacht worden, dat hij de Joodsche taal niet machtig was. Paulus was in dit opzicht vermoedelijk een uitzondering: toen hij de Joden toesprak in de Hebreeuwsche taal, waardeerde men dit als iets bijzonders.

Nemen we — met Walther Völker — aan, dat Philo's geschriften synagoge-toespraken zijn, en met Edmund Stein, dat hij geen Hebreeuwsch verstond, dan zijn we reeds eenigermate toegerust, om een antwoord te geven op de vraag, hoe we zijn allegoristiek hebben te zien. Er is dan nog een quaestie te bespreken, en deze is nog moeilijker dan de overige: hoe is de godsdiensthistorische plaats van Philo te bepalen? Hieromtrent loopen de meeningen zeer sterk uiteen.

De laatste decennien wordt bijzondere aandacht gewijd aan Philo's woonplaats in dezen zin, dat men zoekt naar een verklaring van zijn werken vanuit Egyptische geloofsthemata. Soms wordt daarbij nadruk gelegd op de hellenistische phase en verband gezien tusschen de geschriften van Philo en de Isis-mysteriën. Maar niet alleen deze mystiek wordt als de sleutel tot Philo's werken beschouwd; nu eens neemt men een mystiek aan, die verschillende trekken vertoont, t.w. Perzische, Egyptische, Platonische en Pythagoreesche; dan weer wordt speciaal in Oostersche, een andermaal meer uitsluitend in Grieksche richting gezocht. In al deze gevallen ziet men in Philo een inleider en inwijder in een mystieke leer, een opvoeder tot een mysterion; de lezer is a.h.w. degene, die de inwijding verlangt en door deze lectuur daartoe wordt opgeleid. Het ligt voor de hand, dat de waardeering van de allegoriseerende Bijbelexegese door de fundamenteele opvatting omtrent Philo's oeuvre wordt bepaald. Ziet men in hem een mystagoog, dan is er voor de waardeering van zijn exegese een bepaalde plaats aangewezen, dan is zelfs deze waardeering in hoofdzaak reeds gedictieerd. Want zij dient te passen in het schema van de mystieke leer, althans in het kader van de mysterie-traditie, met welke men Philo in verband heeft gebracht. Het gaat hier niet om de zgn. vrijheid der wetenschap; wil men Philo lezen, dan moet men, al is het slechts bij wijze van werkhypothese, een vooropgezet idee hebben omtrent wat hij ons te zeggen heeft. Heeft men dit niet, dan is de poging, dezen auteur te lezen, principieel onzinnig, daar men zich zelf den weg afsnijdt tot eventueel verstaan. Men behoort bij het kiezen van zijn uitgangspunt echter wel zeer voorzichtig te zijn. Want ziet men in onze auteur den mysticus, dan heeft men reeds beslist inzake vraagstukken, die wellicht een eigen beslissing vergen.

De beteekenis van de allegoriseerende exegese bij Philo wordt beslist door de vraag, welke zijn houding jegens de Schrift was. Is hij Oostersch of Grieksch, of half-Oostersch, half-Grieksch mystagoog, dan is daardoor zijn houding tegenover het Oude Testament bepaald. Zijn hanteeren van de allegoriseerende exegese zegt dan iets geheel anders, dan wanneer we in hem een Grieksch denkend en levend mensch hebben te zien, b.v. een hellenist, nader een vertegenwoordiger van de hellenistische sophistiek. In dit laatste geval kunnen we in zijn Bijbelexegese een sophistisch spel zien, de hellenistische voortzetting — en verwatering — van wat vermoedelijk Prodikos op het gebied van etymologiseeren vernuft heeft geleverd. Is echter Philo iets meer en iets anders dan rhetorist geweest, dan wil dit zeggen, dat zijn allegoriseerende exegese niet verstaan kan worden in het licht van Prodikos' taalwerk. Zien we hem als overwegend hellenist en tevens als drager van een geloofsgetuigenis dat iets meer geeft dan wat „nur erbaulich” heet, dan moeten we bedacht zijn op Grieksche beschouwing omtrent godentaal en menschentaal, waarbij dan de allegoriseerende exegese bemiddelend fungeert in den trant van orakel-exegese. Dat deze laatste gedachte ook tijdens het hellenisme geleefd heeft blijkt genoegzaam uit de figuur van Hermes den Tolk, die o.i. niet anders begrepen kan worden dan als consequentie van het nadenken over de mogelijkheid van het mensche-lijk verstaan van mededeelingen in godentaal. Het contact met de goddelijke gedachtenwereld immers doorloopt een reeks van exegesen: het eerste instrument van de zich openbarende godheid geeft, als het een mensch is, b.v. de Pythia, reeds eenigermate een exegese van de goddelijke mededeeling, daar haar uitingen, ofschoon



in trance gegeven, niet ident zijn met het godenwoord, dat immers evenzeer onderscheiden is van het menschenwoord als godenbloed iets volkomen anders is dan menschenbloed; van deze eerste exegese echter is weer een exegese noodig, en deze wordt gegeven door den priester, die de in trance uitgestooten klanken overzet in hexameters; deze hexameters zijn op hun beurt echter zoo moeilijk te verstaan, dat ook daarvan weer een exegese noodig is, welke dan de toepassing op de concrete situatie scherp aanduidt. In deze reeks van exegesen loopt men evenwel gevaar, veel van het oorspronkelijke te verliezen, en het orakel geheel verkeerd te verstaan. Het rechte verstaan, de eumatheia, dreigt verloren te gaan, en de practijk heeft ook bewezen, dat de hoorder op een dwaalspoor wordt gebracht. Deze moeilijkheid is overwonnen in het geloof aan Hermes den Tolk: de eumatheia is zijn gave, hij spreekt het godenwoord in menschentaal, hij geeft het rechte verstaan zonder omweg of gevaar van verlies.

Deze geschiedenis eener geloofsgedachte beteekent echter tegelijk een afwending van het orakelwoord en een toekeering tot het woord der welsprekendheid, overeenkomstig de waardeering van Hermes als den god der eloquentie. We kunnen ons indenken — als zal het moeilijk vallen zulks te bewijzen — dat men in dezen trant denkend ook de allegoriseerende exegese als een gave van Hermes den Tolk heeft gewaardeerd.

Kan dit alles ons iets helpen voor een beter verstaan van Philo's allegoriseerende Bijbelexegese? Het is hoogst onwaarschijnlijk. Indien Philo werkelijk zoo volkomen was ingeleefd in Grieksche en hellenistische gedachtengangen, dat hij een phase in hun geschiedenis beteekent, waarom heeft hij zich dan zoo speciaal op de Bijbel-exegese toegelegd? Er is wellicht iets voor te zeggen, dat hij den Bijbel gebruikt heeft gelijk anderen Homerus gebruikten; dat hij in het Oude Testament een orakelenboek zag en het als zoodanig gebruikte; maar dan is toch geen recht gedaan aan zijn diepe belangstelling voor den Bijbel: er is een groot verschil tusschen zijn Schriftgebruik en het Homerusgebruik der stoici en neoplatonici en dergenen, die in de homerische gedichten een orakelverzameling zagen. Allen allegoriseeren ze, en in stoutheid van opvatting doen ze voor elkander niet onder. Maar bij Philo groeit uit de menigte van allegoriseerende verklaringen een weliswaar niet geheel consequente, maar toch naar eenheid van gedachte strevende en in groote lijnen door één grond-overtuiging gedragen geloofsleer.

Het lijkt mij onjuist, te spreken van een theologie van Philo. De typisch wetenschappelijke, secundair-analyseerende overweging lag niet in zijn lijn. Men kan niet zeggen: daaraan kwam hij niet toe; want hij werkte ook niet in die richting. Men moge toegeven, dat hij in zekere mate eclecticisch werkte, maar hiertoe werd hij niet door wetenschappelijke motieven gedreven, gelijk Heinemann opmerkt. Men vraagt zich af, hoe iemand door wetenschappelijke motieven tot eclecticisme ooit gedreven zou kunnen worden. Geven we echter toe, dat het secundair-analytisch probleemstellen nimmer in Philo's bedoeling gelegen heeft, dan rijst echter weer de vraag, of de term eclecticisme hier wel verantwoord is: want dit woord doet ons denken aan een methode, al is het dan ook een averechtsche.

De veelheid van gedachten, die we bij Philo aantreffen, en die nimmer tot een systematische eenheid kan worden herleid, doet aanvankelijk denken aan een overmatig weelderigen plantengroei; het is een jungle van ideeën. Hier komt ons de opmerking van Völker te hulp: zijn geschriften zijn weergave van synagoge-toespraken. Wanneer we lezen van de synagoge-toespraak van Paulus te Antiochië in Pisidië, blijkt dat ook de heidenen deze toespraken konden bijwonen. Ditzelfde zien we bij de toespraken te Thessalonica en Berea, alsmede te Corinthen, vgl. Hand. 17 : 4, 12; 18 : 4. Blijkbaar is dit dus overal in de diaspora gewoonte geweest. Dit verklaart veel van Philo's Grieksche gedachten: hij droeg deze voor met het oog op een deel van zijn gehoor. En wel met het doel, hen tot het jodanisme te brengen. Tevens kan hij ditzelfde middel hebben gebruikt met het oog op de van het Jodendom vervreemde diaspora-Joden. Van bijzonder belang is daarbij Philo's ideaal, zijn jodanisme een wereldwijde uitbreiding te geven: hij is een prediker met imperialistische doelstelling, vgl. De virt. 119, 120.

Voor het recht verstaan van zijn Schriftgebruik moeten we pogen het type van zijn jodanisme eenigermate vast te stellen. Hoogst opmerkelijk is de polemiek tusschen E. Schwartz en L. Cohn: de classicus verklaart de oorsprong van Philo's logosleer als niet-Grieksch; de kenner van het Jodendom daarentegen als niet-Joodsch.

Toch behoeven we ons door dit feit, verbijsterend als het aanvankelijk schijnen moge, niet te laten ontmoedigen. M.i. mag Philo's fundamenteele instelling worden

getypeerd als *fideïsme*, en dit wijst met beslistheid in Joodsche richting. Niet ten onrechte noemt Völker zijn boek over Philo (Fortschrift und Vollendung bei Philon von Alexandrien) „eine Studie zur Geschichte der Frömmigkeit“. Het is opmerkelijk, en Völker wordt niet moede ons er op te wijzen, dat de vroomheid in Philo's gedachtegang het centrale is. We moeten daar echter aanstonds aan toevoegen: het is de subjectieve vroomheid, die bij Philo het normeerende element beteekent. Met andere woorden: Philo is te zien als subjectivist.

Hiermede is echter de zooveen ingevoerde term „fideïsme“ nog niet verklaard en verantwoord. Wel zijn we hiermede eenige belangrijke stappen op weg. Want het is duidelijk, dat een subjectivisme van fideïstisch type zijn hoogsten norm moet zien in de subjectieve vroomheid. Het is ook niet moeilijk in te zien, dat zulk een subjectivisme een eigen type van Schriftgebruik, dat we Schriftmisbruik zullen moeten noemen, meebrengt. Hiermee is echter nog niet verklaard, dat er zoo opvallende verschillen zijn tusschen het fideïsme van Philo en de Palestijnsche typen, welke we in het Nieuwe Testament ontmoeten. Gewoonlijk vertoont het fideïstisch subjectivisme een epigonistischen trek: de subjectieve vroomheid, die als geloofswet wordt aangemerkt, is meestal een vroomheidstype dat historisch vaststaat; men kan dikwijls het verband aanwijzen tusschen de fideïstische gedachten, en bepaalde figuren of gemeenschappen uit een vorige generatie, die door den fideïstischen kring, soms na ingrijpende idealiseering, wordt vereerd. In onze hedendaagsche geloofs-geschiedenis liggen de voorbeelden voor het grijpen.

Bij Philo zal dat niet gelukken. De afwijzing van L. Cohn is welsprekend: deze mist in hem de judaïstische traditie. Men vergeet echter niet, dat het type van judaïsme sinds de verwoesting van Jeruzalem sterk is gewijzigd: op veel plaatsen in de diaspora kwamen toen Palestijnsche Joden, die daar veelal een grooten invloed uitoefenden op het geloofsleven der Joodsche gemeenschappen. — Hieruit is echter nog niet te verklaren, dat het type judaïsme, dat Philo vertegenwoordigt, zoo weinig bij een bepaalde traditie schijnt aan te sluiten. Het is waar, dat er nauwe verwantschap bestaat tusschen Philo en den auteur van Wijsheid van Salomo; maar even waar is, dat er treffende overeenkomsten te vinden zijn tusschen Philo en Sirach. In groote trekken kunnen we Philo's plaats in zijn tijd aanwijzen. Hij heeft den invloed van een helleniseerende beweging doorgemaakt, en draagt daar de sporen van: hij spreekt, denkt en schrijft Grieksch. Hij heeft evenwel ook de reoriëntaliseerende tegenbeweging doorgemaakt, en staat daar zelfs midden in. Hij is vurig Jood. In de derde plaats: hij is geen syncretist. Het is van groot belang daarop te letten: ondanks zijn weelderige overvloed van uiteenlopende gedachten is hij ten volle judaïst gebleven; de Grieksche motieven dienen niet om samen met de Joodsche traditie een nieuw geheel op te bouwen, maar integendeel om terug te leiden, terug te lokken tot het judaïsme. Wel moeten we bij Philo bedacht zijn op iets zeer persoonlijk; deze man, die van velen ontleende, is ten slotte in het uitbouwen van zijn fideïstisch type oorspronkelijk geweest; zijn vroomheidsnorm verradt een individualistischen trek. In veel van zijn allegoriseerende verklaringen staat de individueele vrome ziel in het centrum: haar geschiedenis wordt z.i. beschreven in menige passage van het Oude Testament.

Het fideïsme van Philo blijkt in heel zijn vroomheidsleer. Uiteraard zeer sprekend in zijn leer omtrent het geweten. Het geweten is niet alleen getuige en aanklager het is ook rechter. Heel het gezag van de geloofswet wordt overgebracht op het geweten: het is het woord Gods, het heet priester, onbevleete hoogepriester, hoogepriester en koning.

Evenzeer is de aandacht gespannen op de vrome ziel in de beschouwingen omtrent het berouw. Als het berouw niet oprecht is, heeft het geen reinigende kracht, maar verergert het de ellende der ziel. Men dient dus wel op te letten, dat het berouw oprecht is. We ontmoeten hier de typische, ook uit onze dagen bekende, fideïstische introvertie: de individualistische fideïst richt zich niet op zijn God, laat zich niet leiden door de wet des geloofs, maar is hopeloos in zich zelven verdiept, in eigen vroomheidsprestaties, die hij tracht te meten. Komt hij tot de conclusie, dat hij een oprecht berouw heeft verwekt, dan is hij er, dan kan hij zich zelf, als von Münchhausen, bij de haren uit het moeras trekken. Hij vertrouwt dan niet op een vergevend God, maar op het eigen berouwvolle hart.

Typeerend is ook, dat voor den fideïst bekeering en betering des levens niet twee zijden van eene zaak, maar twee verschillende, met eenige moeite bijeen te brengen dingen zijn. Philo legt herhaaldelijk den nadruk op de noodzakelijkheid van de beltioosis na de metanoia, juist omdat dit op zijn standpunt allerminst van



zelf spreekt. We krijgen den indruk, dat hij de beltioosis, precies als de latere fideïsten, gebruikt als een methode om er achter te komen, of de metanoia inderdaad echt is; hieruit blijkt overtuigend, dat hij ze als twee geheel verschillende daden ziet.

Niet minder typeerend is de opvatting, dat God het berouw even hoog aanslaat als de zondeloosheid, De leg. spec. I 187: τοῦ ἱλεω θεοῦ μετάνοιαν ἐν ἴσῳ τῷ μηδὲ ἀμαρτάνειν τετιμηκότος. Eenzelfden toon hooren we in de uiteenzettingen omtrent de πάθη. De schilderingen omtrent hun vreesselijke werking doen ons onwillekeurig denken aan zekere uiteenzettingen omtrent de zonde, waarbij dan de echt fideïstische eisch gesteld wordt: die felle brand in de ziel, die oorlog en verwarring in het binnenste, dat stormend geweld moet je gekend hebben, anders weet je niet wat zonde is. Ongetwijfeld is het stuk der ellende hier een geloofsstuk, maar een fideïstisch geloofsstuk.

Met deze enkele schetslijnen omtrent het fideïsme van Philo moge ik hier volstaan. Het is niet moeilijk te verstaan, dat wie zoozeer geboeid is door de innerlijke vroomheid der ziel, zoodat hij deze als norm ziet, weinig eerbied heeft voor het woord Gods. De Bijbel is voor Philo niet meer dan een boek, dat die vroomheid illustreert. Waar de Schrift eenvoudig openbaringshistorie geeft, acht hij haar zin-arm en zoekt hij naar een dieperen zin. Dat kost hem geen moeite: hij behoeft daartoe niet te breken met een natuurlijk respect voor de mededeeling zooals zij is. Hij heeft dit respect niet. Voor hem spreekt het van zelf, dat de slang uit Genesis 3 geen „werkelijke” slang geweest is, en dat de hel te zoeken is in de πάθη des menschen.

De instelling, die tot het beoefenen van allegoriseerende exegese aanleiding vindt, moet wel onderscheiden worden van zijn historischen oorsprong. Het staat wel vast, dat Philo in zijn allegoristiek voorgangers, en geestverwante voorgangers heeft gehad. Aristoboulos, Aristeeas en de auteur van Wijsheid van Salomo hebben in denzelfden trant geallegoriseerd als Philo. Hijzelf schijnt in de geschiedenis der judaïstische allegoristiek een hoogtepunt te beteekenen.

Het is denkbaar, dat de allegoriseerende Schriftexegese spontaan is opgekomen onder de Joden in den hellenistischen tijd. Het is echter hoogst onwaarschijnlijk. Ten eerste gebruiken Joden deze exegese niet eerder dan ongeveer het midden van de tweede eeuw vóór onze jaartelling, toen de eerste, sterk helleniseerende periode van het hellenisme reeds over en door hen heen gegaan was. In de tweede plaats ontbreken bij de Joden twee gewichtige voorwaarden voor het spontane opkomen van allegoriseerende exegese: wetenschappelijk denken en mythologie. Elk dezer beide factoren kan aanleiding geven tot het misbruik van oude en hooggeschatte teksten. Beide factoren waren in ruime mate aanwezig bij de Grieken. Waar beide ontbreken is het spontaan opkomen van de opvatting, als zouden de oude teksten behalve hun eigen en voor de hand liggende, zich als het ware aanbiedende beteekenis nog een andere „diepere” bevatten, op zijn minst onwaarschijnlijk.

Bij de Grieken is de allegoriseerende exegese zeer geleidelijk opgekomen. Ze vertoonde in Plato's dagen reeds een zekere gerijptheid en traditie; de aanvangs vallen nog aanmerkelijk eerder.

Dat de Homerus-allegoristiek, ondanks de geleidelijkheid, toch spontaan zou zijn opgekomen, is niet geheel juist. Immers men had reeds vroeg een voorbeeld in de orakelverzen. Om deze eenigermate te kunnen verstaan was in veel gevallen allegoriseerende exegese natuurlijk en noodig: het waren inderdaad allegorieën. Hun eerste beteekenis was zeer ontoereikend, om niet te zeggen onzinnig; en deze ontoereikendheid zelve verwees naar een diepere, naar de eigenlijke beteekenis. Maar nu is men ertoe overgegaan passages uit de homerische gedichten zoo op te vatten. Zonder dat de mededeeling zelf er aanleiding toe gaf, nam men een verdubbeling van de symbolische functie der verzen aan. Hoe is dit te verklaren?

Verschillende factoren werkten hier samen.

Ten eerste is er de antieke opvatting, dat Homerus en Hesiodus allereerst leeraren van wijsheid waren. Als zoodanig stonden ze in hooge achting. De animositeit, die tusschen de school van Homerus en die van Hesiodus bestaan moet hebben, was in de klassieke periode vergeten. Reeds Xenophanes scheert beiden over één kam, en bestrijdt hen. De gangbare meening is, dat juist deze en dergelijke aanvallen op de homerische gedichten aanleiding gegeven hebben tot de allegoriseerende exegese, welke het aanstootelijke, waarop Xenophanes — en Pythagoras — gewezen hadden, wegnamen. Tegen deze opvatting kwam J. Tate in enkele artikelen in het Classical Quarterly in verzet. Ondanks de ver van heldere onderscheidingen, welke hij gebruikt, moet men toegeven, dat menig argument, dat hij aanvoert, steek houdt. De

bestrijders, aldus Tate, van de homerische gedichten, werkten in dezelfde richting als de allegoristen; en in zekeren zin kan men een Xenophanes, en duidelijker een Heraclitus (niet de allegorist) als voorloopers der Homerus-allegoristiek zien. Ze beschouwden Homerus immers als wijsheidsleeraar en dus als concurrent. En een concurrent, dien men niet kon negeeren, daar hij in geheel Hellas in hooge achtung stond, en de critiseerende wijsgeeren zelf met Homerus-lectuur waren opgevoed.

Kon men hem niet negeeren, dan moest men hem in discrediet brengen, of hem voor z'n wagentje spannen. Welnu, zoowel het een als het ander is geschied. De autoriteit van Homerus was zoo groot, dat men tegen wil en dank met hem rekening moest houden. Vandaar het verhaal, dat Pythagoras in de onderwereld de zielen van Homerus en Hesiodus gezien zou hebben, vreeselijke straffen ondergaande voor wat ze over de goden hadden gezegd; vandaar Xenophanes' bekende verzen, waarin hij Homerus en Hesiodus verwijt alle mogelijke onder menschen voor schandelijk geldende daden aan de goden te hebben toegeschreven. Ook Heraclitus de duistere geeft blijk van eenzelfde jalousie de *métier*, en dat niet alleen jegens Homerus en Hesiodus, die stomme veelwetters, maar even goed jegens Pythagoras en Xenophanes. Tegelijk erkent Heraclitus implicite de taak van de oude dichters als wijsheidsleeraars, evenzeer als Pythagoras en Xenophanes dit huns ondanks doen. Bovendien maakt hij, ofschoon hij proza schrijft, ruim gebruik van mythologische data: „de zon zal haar maat niet te buiten gaan; anders zullen de Erinyen van Dike haar weten te vinden!“. Opmerkelijker is nog, dat we van Heraclitus een uiting overgeleverd gekregen hebben, die reeds zeer dicht bij een allegoriseerende exegese ligt, en wel een allegoriseerende etymologie: hij legde verband tusschen den naam Zeus en het werkwoord ζῆν, en bevindt zich daarmee reeds op het terrein dergenen, die interpretaties van goden- en heroënnamen inweven in hun Homerusallegoristiek. Zoo geeft Zeno stoïcus een interpretatie van den naam Poseidon: παρὰ τὸ τὴν πόσιν ἀναπέμπειν τῷ δάει ἥγουν τῷ ἡλίῳ. Chrysippus interpreteert den naam Rhea als γῆ, ἐπειδὴ ἀπ' αὐτῆς ῥεῖ τὰ ὕδατα. Intusschen is er een groot onderscheid tusschen Heraclitus en de stoïci: de duistere hoont Homerus, de stoïci beschouwen hem als goddelijken wijze en als spreekorgaan der godheid. Daarom moeten noodzakelijk in de homerische gedichten de elementen gevonden worden van wat voor de oude stoa de eenig mogelijk wijsheid, de waarheid was.

Toch is er een fragment van Heraclitus, dat ons te denken geeft inzake zijn opvatting omtrent dichterschap, wijsheid en profetie. De grenzen tusschen de verschillende genres van litteratuur waren in de oudheid vrij bewegelijk. Naar onze begrippen moet iemand of dichter, of wijsgeer, of rhetor zijn. Voor de ouden sprak dat allerminst vanzelf. Men kan vele rhetorische passages in Sophocles aanwijzen; Aristoteles hield Empedocles vooral voor dichter; de mythische gedeelten van Plato's oeuvre schijnen een voortzetting te zijn van den ouden dichter-leeraar, van de traditie van Homerus, Hesiodus en Parmenides; bovendien zijn vele dialogen van Plato goed opvoerbaar. Zooals gezegd: degenen die tegen Homerus en Hesiodus polemiseeren, erkennen daardoor hun plaats als leeraar van wijsheid. Heraclitus spreekt van een orakelstijl, fr. 93, en doelt daarmee hoogstwaarschijnlijk op zijn eigen stijl. Is dit het geval, dan bezitten we in deze uitspraak een kostbare aanwijzing voor de antieke opvattingen inzake de verwantschap tusschen dichterschap en profetie. Nu wijst Tate ons op gegevens uit Homerus en Pindarus, waaruit blijkt dat de dichters zelf niet steeds een hoog denkbèeld van de dichter-inspiratie hebben gehad. Daarmee is echter o.i. weinig gezegd, meer beslissend is hier de gangbare meening, dat het dichterwoord, met name dat van de oude en zeer hoog gewaardeerde dichters, geldt als goddelijke openbaring. De pogingen, deze opvatting te doorbreken, ondernomen van de zijde der rhetoren- en filosofenscholen, hebben geen blijvend succes gehad. Het dichterwoord is naar helleensch besef even goddelijk als het orakelwoord, en daarom spreekt voor den Hellen de allegoriseerende Homerus-exegese eigenlijk van zelf.

Mer dan één school gebruikte de allegoriseerende exegese: stoïci, academici, peripatetici, en later de neoplatonisten. Onder de philologen waren sommigen de allegoristiek vijandig, zoals Aristarchus; anderen daarentegen huldigden haar onbepakt, zooals Heraclitus de allegorist.

In de eerste, sterk helleniseerende, periode van het hellenisme hebben de Joden uiteraard kennis gemaakt met deze Homerus-exegese. Speciaal de sadduceëen stonden bekend als Homerus-lezers. Niet onvermakelijk is het voorschrift, dat de taal en filosofie der Grieken, die zonder waarde is voor Israël, hoogstens in



het schemeruur mag worden bestudeerd, tusschen dag en nacht, want de Thora mag des daags noch des nachts van Israël wijken. Intusschen hebben we in dit voor-schrift een spoor van de tweede periode van het hellenisme, waarin een reoriëntali-seerende reactie zich tegen de helleniseering verzet. Vermoedelijk hebben de reoriën-talisten in de allegoriseerende exegese, maar dan toegepast op het Oude Testament, een goed wapen gezien voor hun streven. Hoe zouden de Joden bij de Grieken wijsheid zoeken? Want de wijsheid der Joden, zoo luidt een oude judaïstische uitspraak, verhoudt zich tot die der Grieken als tien tot één. In deze uitspraak toont zich het judaïstisch zelfgevoel, dat ook een Philo bezielde. En in het raam van dit vergelijken en tegenover elkaar stellen van wijsheid der Joden en wijsheid der Grieken, dit judaïstisch concurreeren met de helleensche cultuurmacht, past het overnemen van de allegoriseerende *methode* uitstekend. Men poogde den tegenstander met diens eigen wapen te verslaan. En het succes is waarlijk overweldigend geweest. Want de Christenheid is ook heden ten dage nog niet verlost van de onzalige erfenis der allegoriseerende Schrift-exegese.

Overweging van het voorafgaande wettigt o.i. de volgende conclusies.

De allegoristiek van Philo is te verstaan vanuit diens type van judaïsme. Dit is reoriëntaliseerend, zooals blijkt uit zijn judaïstisch fideïsme, dat geheel on-Grieksch is; maar tevens sterk bepaald door de voorafgegane helleniseeringspoging: Philo kent geen Habbreeuwsch, houdt synagoge-toespraken in het Grieksch, voor een publiek uit Joden en heidenen, die allen meer in de Grieksche letteren dan in de Schrift thuis zijn. Zijn allegoristiek is een voortzetting van een oudere judaïstische traditie met sterk hellenistischen inslag. Verband met de stoïsche allegoristiek is er recht-streeks niet of weinig; veeleer heeft de reoriëntaliseerende beweging, zelfbewust draagster van judaïstisch cultuur-imperialisme, den tegenstander met diens eigen wapenen willen verslaan. De stoïsche allegoristiek staat niet op zich zelf, maar is veeleer een late consequentie van de oude opvattingen omtrent Homerus als orgaan van goddelijke openbaring: zoowel vóór den tijd der stoa alsook in andere scholen, wijsgeerige en niet-wijsgeerige, is deze Homerus-exegese gangbaar.

*Apeldoorn.*

K. J. POPMA.

# Boekbesprekingen.

W. J. Kooiman, „Luther's kerklied in de Nederlanden”, N.V. drukkerij „t Koggeschip”, Amsterdam 1943.

De hymnologische literatuur werd dezen zomer verrijkt door eene hoogst belangrijke studie van de hand van Ds Kooiman, predikant bij de Evangelisch Luthersche Kerk te Amsterdam. De schrijver was reeds op het terrein van het kerklied bekend door publicaties in De Wartburg, Nederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis, enz. Hetgeen ons thans wordt aangeboden is eene verdere uitwerking, samenvatting, vermoedelijk ook in zeker opzicht eene afsluiting, althans eene afronding van het onderzoek naar de liederen van Luther op hun gang door de Nederlanden. Voor Denemarken werd dit werk verricht door S. Widding, 1936, en voor Finland door A. Voipio, 1938. Hoewel de auteur zich wellicht geleidelijk meer op naastgelegen gebieden zal gaan bewegen, hetzij van de kerkhistorie in het algemeen, hetzij van liturgie in brederen zin dan enkel de hymnologie of van het kerkrecht (zie op bl. 105 de aangekondigde uitgave van de *Agenda* van Antdorff, 1567), is hij niet van plan het domein van het lied geheel te verlaten. Hij stelt ons ten minste op bl. 87 eene afzonderlijke studie in het vooruitzicht over de Psalmen van Charles de Navières, 1580 te Antwerpen. Hij moge bij de bespreking van dit Fransche boekje niet vergeten, de een jaar te voren bij Plantijn verscheen prachtige uitgave: *Les Cantiques Saints, mis en vers françois, par Ch. de Navières*, S.G. in zijne studie te betrekken. Waren *Les Psalmes mis en vers F.* (de bewaard gebleven uitgave is een tweede druk!) opgedragen „A treshaut et generevs Seignevr, Monseigneur Gontern conte de Schvartzburg, l'un des quatre contes du saint Empire Romain, Seigneur d'Arnstad. Sondershausen & de Lenteberch, conseiller de la maiesté Imperiale &c. et tresnoble Dame son espouse Madame Catherine de Nassau Comtesse de Schvartzburg, &c.”, *Les Cantiques Saints* waren gewijd „A treshavt et tresillystre Prince Gvillavme par la Grace de Diev Prince d' Orange, Conte de Nassau, de Catzenelboghden, de Vianden, de Dietz, &c. Baron de Breda, de Diest, &c. Viconte de Anuers, & de Besançon: Gouverneur de Brabant, Hollande, Zelande, & pais d' Vtrecht: Lieutenant general és pais bas, pour le Sme. Prince & Archiduc Matthias. et a treshavte et tresnoble Dame Charlotte de Bovrbon, Princesse d' Orange, &c.” Deze edelman uit Sedan was bij de uitgave der Liederen 35 jaar. Zijn devies: „pront a lvn prest a lavtre”, is niet op Willem van Oranje van toepassing en Dr Kooiman zal bij die beloofde studie sterkere argumenten moeten bijbrengen om ons te doen gelooven, dat Prins Willem van Oranje een tijdlang Luthersch geweest is, dan de mededeeling, dat deze deelgenamen heeft aan de godsdienstoefeningen in de slotkapel op den Dillenburg. Ook al zou hij in tijden gelijk aan den onze daar met zijne Luthersche medechristenen aan het Heilig Avondmaal hebben aangezeten, dan zou dit toch nog niet hebben beteekend, dat hij professie van de Luthersche geloofsbelijdenis deed in de punten, waar deze afwijkt van de Gereformeerde.

Dr Kooiman verdeelt zijne stof over zeven hoofdstukken; daarop volgen twaalf gewichtige bijlagen en vijftien facsimile's van titelbladen en pagina's uit boeken, die de niet-deskundige in het geheel niet weet te vinden en die voor den hymnoloog ook niet onder zijn dagelijksch bereik liggen. In dit verband moge ik er op wijzen, dat het hoogst betreuenswaardig is, dat de schrijver aan zijn boek geen naam- en zaakregister heeft toegevoegd. Dat zou de waarde voor het gebruik vertienvoudigd hebben. Wie nu na lezing van het geheele werk nog even wil naslaan, waar Spalatinus, Johannes Walther, Münzer, Hans de Ries, John Daye, David Joris, Lotwasser, Fruytiers, Ligarius, Spangenberg, Pont, Prins Willem van Oranje, Datheen, Wieder, Utenhove, Van Haecht, enz. genoemd worden of eene opmerking over het „kindjewiegen”, „Kyrieleis”, „susaninne” zou willen nalezen of nog eens voor zich wil zien de etymologische opmerking over het „kein danck dazu haben”, het verhaal over het terugvinden van boekjes in den toren te Boskoop, de aanteekening over de noodzakelijkheid van kleine formaten in tijden van vervolging, het citaat, dat „nit ein jeder mit seinen gedichten vnd liedlin ein gantze gmeynd” mag bezwaren of het bericht, dat na predikdiensten in de week de schoolkinderen de Litanie van Luther „fein langsam, verstendlich vnd klar” moesten zingen of dat de koster vóór den dienst



den eenen psalm na den anderen moest aanheffen, is genoodzaakt het geheele boek door te bladeren. Een overzicht van de literatuur, waarnaar verwezen wordt, is gemakkelijk maar niet strikt noodzakelijk, doch een register van de besproken liederen had niet mogen ontbreken. Wie nu iets weten wil over *Ein feste burg ist unser Gott*, vindt na lang zoeken de bladzijden 10, 31—38, 132, 138, 161, 187, 191—198, 229—238, maar vraagt zich daarna toch nog af of hij nu alles bij elkander heeft. Wie zich het citaat uit een artikel van Hans Preuss over de versmaat van dit gedicht herinnert, moet wéér zoeken voor hij bl. 196 vindt en wil hij daarnaast het woord van Johannes Walther overlezen, dat Luther „alle Noten auf den Text nach dem rechten accent und concent so meisterlich und wohl gerichtet hat”, dan duurt het wéér lang eer hij op bl. 4 terecht is. Dit beteekent, dat velen, die met vrucht deze studie bij eene groote verscheidenheid van onderwerpen zouden kunnen raadplegen, haar in de kast laten staan, omdat het te tijdroovend is alles op te sporen.

Dr Kooiman noemt in zijn eerste hoofdstuk de gezangboeken, waarin Luthers liederen oorspronkelijk verschenen zijn. De Reformator kon dichten en wist dit ook wel, maar het vuur der dichtkunst werd eerst ontstoken aan den brandstapel, waarop 1 Juli 1523 op de Groote Markt te Brussel de Augustijner monniken Hendrik Vos en Jan van Esschen werden ter dood gebracht. Eene maand daarna zond Luther zijn troostbrief aan de Christenen in Holland, Brabant en Vlaanderen en zong hij zijn eerste lied, dat tevens het eerste martelarenlied der Protestantsche kerk in de Nederlanden is:

Eyn neues lyed wyr heben an,  
das wald got unser herre,  
Zu singen was Gott hat gethan  
zu seynem lob und ehre.  
Zu Brüssel in den niederlandt  
woll durch zwen iunge knaben  
Hat er seyn wunder macht bekandt,  
die er mit seynen gaben  
So reychlich hatt gezyret.

In bijlage VII wordt de eerste ons bekende Nederlandsche vertaling hiervan afgedrukt, overgenomen uit eene Nederlandsche bewerking van het gezangboek der Luthersche gemeente te Bonn, 1567. Na de zeventiende eeuw werd het niet meer opgenomen, zelfs niet in de Brusselsche Luthersche kerkboeken! Toen de *Société d'histoire du Protestantisme Belge* op 1 Juli 1923 de eerste offerande der Reformatie herdacht, „werden er vele toespraken en plechtigheden gehouden, er werd ook muziek gemaakt en gezongen, maar Luther's lied hoorde men niet. Is dat niet ergerlijk?” Bl. 191. Dr Kooiman stemt in dit verband van harte in met *Georg Kempff*, die zegt, dat de gemeente de „gezongen necrologie” van hare eerste martelaren weer moet kennen. De tegenstanders willen de herinnering aan hunne schanddaden gaarne uitwischen, maar het vergoten bloed en de asch der martelaren blijft spreken.

Die aschen will nicht lassen ab,  
sie steubt ynn allen landen  
Die hilfft keyn bach, loch, grub noch grab,  
sie macht den feynd zu schanden.  
Die er ym leben durch den mord  
zu schweygen hat gedrunge,  
Die mus er tod an allem ort  
mit aller stym und zungen  
Gar frolich lassen singen.

Uit dit lied sprak bij Luther het saamhoorigheidsbesef met de Nederlandsche Christenheid, die eene reformatie der Kerk begeerde. De Hervorming droeg in de Nederlanden een geheel eigen en zelfstandig karakter. Met voelde zich één met de groote figuren in het buitenland, die denzelfden geestelijken strijd streden. Hun woorden werden gevleugelde woorden. Hun liederen zweefden hier op aller lippen. — Vervolgingen roepen altijd illegale acties in het leven. En bij iedere illegale actie behoort het lied. Wij kennen de geuzenliederen uit den Tachtigjarige Oorlog. Marskramers lieten ze drukken op eigen kosten en zorgden voor de verspreiding in steden en dorpen. In oorlogs tijden kent jong en oud fragmenten van bepaalde liederen. Niemand weet van wien hij ze heeft. Maar ieder kent ze. Juist het lied in de verdrukking bevordert dat geheim contact der zielen, waardoor

de een den ander verstaat zonder nadere uitlegging. Zoo was het ook in de dagen der Reformatie en zoo zal het blijven. Eene gedachte in dichtvorm wordt gemakkelijk onthouden en doorgegeven.

Nu was de ballade *Eyn neues lyed* geen „kerkzang”. In hetzelfde jaar, December 1523, spreekt Luther echter in de *Formula Missae et Communione pro ecclesia Wittenbergensi* den wensch uit naar gemeentezang in de landstaal. Zoo alleen zou de gemeente van Christus hersteld kunnen worden in haar oud en priesterlijk recht om God te loven met luider stem. Meer en meer was dit een charisma voor het priesterkoor geworden. Vandaar dat Luther een zeer groot aantal „inheemsche” kerkliederen wilde hebben („cantica vernacula quam plurima”). Dit is eene aanhaling uit een brief van Luther aan Spalatinus te Neurenberg (vermoedelijk heel in het begin van 1524), waarin deze wordt uitgenoodigd om samen te werken met een vriendenkring te Wittenberg, die reeds met het vertalen van de Psalmen op rijk begonnen was. Blijkbaar werd Luther te meer tot dit dichtwerk gedrongen, toen de eerste Doopersche liederen uitkwamen van *Thomas Münzer* en anderen. Dat Luther haast met het werk had, blijkt uit den aanhef van zijn brief d.d. 14 Januari 1524, waarin hij schrijft, dat hij op de poëzie van Spalatinus wacht. „Gratiam et pacem. Nihil novi habes, quod scribam, mi Spalatine, nisi quod expecto Musas tuas Germanicas, de quibus nuper ad te scripsi”.

Voor Luther is, evenals later voor Calvijn, de bewerking van het kerklied een dichten met een bepaald doel. Dr Kooiman is het niet eens met Spitta, die a priori zulke gedichten als „maakwerk” afkeurt. Weliswaar zijn Luthers vertalingen van oud-kerkelijke hymnen niet alle gelukt, maar daarnaast staan de Psalmbewerkingen of liever de gedichten naar aanleiding van Psalmen (namelijk van 12, 14, 46, 67, 124, 128, 130), „waarin de reformator den verborgen nieuw-testamentischen toon zoo meesterlijk weet aan te slaan, zoodat ze naar zijn eigen woord gaan worden ‘cantilenaes spirituales in Psalmos’”. Bl. 4. Dr Kooiman bericht ons, dat Luther de „beginselen voor de vertaling” aan Spalatinus schreef, doch verzuimt ze ons ook even te vermelden. Zij staan in den reeds aangehaalden brief: „velim autem novas et aulicas voculas omitti, quo pro capto vulgi quam simplicissima vulgatissimaque, tamen munda simul et apta verba canerentur, deinde sententia perspicua et psalmis quam proxima redderetur”. Nieuwigheden, nieuwmodische uitdrukkingen en hoftaal moesten dus vermeden worden; voor de bevattling van het volk behoorde alles zoo eenvoudig en gewoon mogelijk te zijn; de woorden moesten zuiver en gepast wezen, opdat de zin der Psalmen doorzichtig en het oorspronkelijke zéér nabijkomend zou worden weergegeven. Met Spitta, zie bl. 17, lees ook ik in het „quam proxima” van den brief aan Spalatinus, dat Luther eene veel nauwere aansluiting aan den Hebreewschen tekst wenschte dan menigen zich voorstelt. Dat wil niet zeggen, dat ik de bewerking van *Aus tieffer not* in 4 strophen als eene correctie van Luther beschouw! Zie eveneens bl. 17. Dr Kooiman zegt in eene noot op bladz. 56, dat hij uit den brief aan Spalatinus niet kan lezen, dat Luther ook „liever” letterlijk vertaalde psalmen zou hebben gehad. Het gaat hier niet om een „liever”. Dr Kooiman zegt zelf op bl. 31: „Het Lutherlied bij uitnemendheid is naar aanleiding van dezen psalm gedicht. Een berijming, zelfs een bewerking daarvan kan men het niet noemen” (spatieëring van mij, H.). Maar daarnaast heeft voor den eeredienst toch ook eene berijming recht van bestaan, die meer eene vertaling is en geen elementen opneemt, die aan den Psalm geheel vreemd zijn! Luther had zulk eene berijming niet. De geest, die *Ein feste burg* schreef, kon daarna geen letterlijke berijming van Psalm 46 meer dichten, en Luthers vrienden hebben hem daaraan ook niet geholpen.

Voor de melodieën werkte Luther samen met *Johannes Walther*. Dr Kooiman meende zich thans niet op het terrein der muziek te moeten begeven. Des te meer is het te waardeeren, dat hij in bijlage II daarover de beste literatuur aanwijst. Het aandeel van Luther in de compositie der zangwijzen zal wel nimmer met zekerheid kunnen worden vastgesteld.

Terecht wordt Luther de vader van het evangelische kerklied genoemd. „Men kan gerust zeggen, dat tot in onzen tijd het gezonde, krachtige en zuivere kerklied zijn maatstaf vindt in de liederen van den hervormer.” Bl. 6. Luthers liederen kunnen ons inderdaad weer leeren wat een „kerklied” is. Na een paar eeuwen van geleidelijke verwording van den zang der gemeente in alle Protes-



tantsche landen van Europa is het dus wel noodig, dat wij ook bij Luther begeeren school te gaan. „Want niet om daarmee een vast bestand, maar om een basis voor verderen bouw te scheppen, dichte hij zijn gezangen.” Bl. 199. Het is een werkelijken „reformator” nimmer te doen om vastlegging en bewaring van zijn eigen werk. Hij wil zaad uitstrooien. Het gaat om den geest der Reformatie, niet om de fixeering ervan in omhulsels, die de eeuwen moeten verduren. Luther schreef in de voorrede van het Wittenbergsche gezangboek van 1524 (zie bl. 8, 9, 199), dat hij met anderen verscheidene geestelijke liederen bijeen had gebracht, „zum gutten anfang und ursach zu geben denen die es besser vermügen.”

De Wittenbergsche werkgemeenschap arbeidde onder leiding van een „meester” aan het gezangboek voor de Luthersche kerk.

In het jaar 1524 kwamen verschillende uitgaven van de pers, waarvan de vier ons bekende door Dr Kooiman worden genoemd: *Etlich Christlich lider* (8 liederen, waarvan 4 van Luther); *Enchiridion* (25, waaronder 18 van Luther); hetzelfde in *herdruk* (met andere volgorde der liederen en verschillen in de zangwijzen); *Geystliche gesangk* (eenige Latijnsche teksten en 32 liederen, waarbij 24 van Luther). Het is een koorzangboek, waarvan de tenor-, de bas- en de discant-partij bewaard zijn gebleven. Hierin staat de reeds genoemde eerste „voorrede” van Luther.

De eerste druk van *Geistliche Lieder auff's new gebessert zu Wittenberg durch Joseph Klug*, 1529, is verloren gegaan. De uitgave van Klug-1535 heeft alle 36 liederen van Luther compleet. Dit kan ook gezegd worden van eene of meer uitgaven van een gezangboek voor de Luthersche gemeente te B o n n e n van de Nederlandsche vertaling hiervan, die — naar het schijnt — bedoeld is geweest voor de Luthersche gemeente te A n t w e r p e n.

Buiten de eigenlijke „liederen” valt Luthers bewerking van de *Allerheiligen-Litanie*, vermoedelijk in 1529. Deze litanie verscheen in of na 1539 in het Nederlandsch en werd blijkens een ABC-boekje uit 1645 toen nog te Amsterdam op de Luthersche school uit het hoofd geleerd. Zie bijlage I.

In een tweede hoofdstuk bespreekt Dr Kooiman den inhoud van 36 liederen, die naar men tegenwoordig algemeen aanneemt, zeker aan Luther moeten worden toegeschreven. Bij sommige wordt gewezen op Latijnsche voorbeelden in de oude Kerk en op het gebruik van Luthers liederen in den eeredienst. Hier komen ook ter sprake inlasschingen, toevoegingen en weglatingen van strophen, hetzij door anderen, hetzij door Luther zelf. Zie bl. 14, 16, 23, 39, 43, 44, 102, 103. „Sentimenteele lijdensliederen, zooals de gezangboeken later opnamen, die den blik op de opstanding misten”, heeft Luther niet gemaakt. „Zijn paaschgezangen zijn tegelijk passielieder. Voor hem is het Paschen der kruisiging en dat der opstanding één.” Bl. 26. *Ein feste burg* wordt het „hooglied der reformatie” genoemd, bl. 31. *Ein feste burg* moge dan geen getrouwe weergave van Psalm 46 zijn, — het geeft in zijn aanhef het wezenlijke van den Psalm zóó juist weer, dat — ook in ons Vaderland — sedert de negentiende eeuw in den Lutherschen bijbel boven Psalm 46 als opschrift is geplaatst: „Een vaste burcht is onze God.” „De Psalm is naar Luther's lied genoemd!” zegt Dr Kooiman. Hij had daaraan kunnen toevoegen, dat dit opschrift ook staat boven Psalm 46 in de nieuwe Nederlandsche Psalmberijming-1936 en in de revisie daarvan zal ik dit opschrift handhaven.

Wij hooren eenige gissingen omtrent de dateering en de vermoedelijke omstandigheden, waaronder *Ein feste burg* ontstaan zou zijn. Wetenschappelijk hebben die supposities even weinig waarde als de geliefde gissingen van dien aard ten aanzien van de Hebreeuwsche zangen. Wij weten het niet. Het is een spel van menschelijk vernuft, soms zonder eenige congenialiteit met den dichter.

Belangrijker is de vraag, tegen wien *Ein feste burg* is gericht. *Wolfram* heeft er op gewezen, dat het in dit lied niet om een aanvalsstrijd, maar om een verdedigingsoorlog gaat. Het zingt van afweerwapenen, van een burcht en een schild om tegen den vijand gedekt te zijn en hem te kunnen weerstaan. Later komt Dr Kooiman hierop terug. Op bl. 195 betreurt hij het, dat *Ten Kate* het lied „een geheele gedaanteverwisseling” heeft doen ondergaan. Het is „sterk activistisch gemaakt. Luther weet niets van een Satan, die ‘als kaf verdwijnt’ — integendeel, de booze maakt zich op tot den strijd en zijns gelijke is op aarde niet te vinden. Luther zingt waarlijk niet: ‘de zege is óns beschoren’, maar juist het tegenovergestelde: ‘Hij moet het veld behouden!’ Het oorspronkelijke is, omdat de reformator immers alles van God verwacht, veel ootmoediger van toon dan dit uitdagerende

strijdlid, wat het onder de hand van den vertaler geworden is." In *Ein feste burg* gaat het om een zeer actueelen nood. Dit zou alles juist passen in het jaar 1529, toen de Turken Weenen belegerden. In de geschriften van Luther tegen de Turken uit hetzelfde jaar komen wij soortgelijke beschouwingen tegen als in *Ein feste burg*. Luther zou den „God der Christenen", Jezus Christus, stellen tegenover Allah, den god der Turken, van wie Luther zegt, dat zij niet anders hebben geleerd dan altijd maar te roepen: „Er is geen ander God dan God-Allah". Speciaal in den uitroep: „der Herr Zebaoth, und ist kein ander Gott" zou een verweer liggen tegen de aanmatiging van het Mohammedanisme. Bl. 35. De opvatting van *Wolfram* is bestreden, vooral op theologische gronden, omdat dan de laatste regel: „das reich mus uns doch bleiben" opgevat zou moeten worden als ziende op het Duitsch-Roomsche rijk, hoewel het, volgens *Wolfram*, overdrachtelijk ook zou kunnen zien op het rijk van Christus.

Dr Kooiman is van oordeel, dat Luther in zijn lied niet alleen op den Turk, maar ook op den paus het oog had, waartoe hij het volgende woord van den Reformator citeert: „Die schrift weissagt uns von zweyen grausamen Tyrannen, welche sollen für dem jüngsten tage die Christenheit verwüsten und zurstören, Einer geistlich mit listen oder falschem Gotts dienst und lere . . . das ist der Babst mit seinem babstum . . . der ander mit dem schwerd leiblich und euszerlich auffs gewelicht . . . das ist der Türcke." „Na een dergelijk citaat", zegt Dr Kooiman, „heeft men geen getuigenissen meer noodig." Bl. 37. Over de opvatting, dat Luthers lied tegen de Wederdoopers gericht is („das wort sie sollen lassen stan"), spreekt Dr Kooiman niet, al noemt hij op bl. 38 even de „Schwärmer". Wel wordt in eene noot melding gemaakt van de mogelijkheid, dat de aangehaalde regel zou slaan op de Zwinglianen en betrekking zou hebben op „hoc est corpus meum". Dergelijke liederen hebben, evenals de Psalmen van Israël, meer dan eene tijdelijke betekenis! Daarom verouderen zij niet en zijn zij in verschillende perioden der wereldgeschiedenis toepasbaar al naar de antichristelijke machten zich aandienen. Juist in onzen tijd moeten de oogen der Christenen daarvoor geopend worden. De controversen tusschen Rome en het Protestantisme is in niets veranderd. Geen van beiden heeft tot dusver ook maar iets terug genomen van het principieele standpunt, door hen in de dagen der Reformatie en daarna ingenomen. Maar nu zij beiden een nieuw heidendom tegenover zich zien — dat te gevaarlijker is, naar mate de aanhangers daarvan eens verlicht geweest zijn en het goede woord Gods en de krachten der toekomstige eeuw gesmaakt hebben (Hebr. 6 : 4, 5) — komt er eene wederzijdsche begeerte om elkander te willen kennen in hetgeen door Gods Geest in de harten is wedergeboren. *Ein feste burg* heeft, zooals het in de *Geestelijke Liederen uit den schat van de Kerk der Eeuwen* staat, wat den tekst betreft het „evulgetur" en wat de melodie aangaat het „nihil obstat" van het Episcopaat der Roomsch-Katholieke Kerk verkregen. De tekst komt in den overgangstijd van het geestelijk lied, dien wij tegenwoordig in Nederland beleven, nog voor onder twee nummers, 252 en 254. Voor vierstemmig koor werd het eerste voor mij gezet door den Roomsch-Katholieken organist van de kathedraal te Haarlem, Jos. de Klerk; het tweede door niemand minder dan kanunnik J. van Nuffel, directeur van het Lemmensgesticht te Mechelen en leider van het beroemde Romboutskoor.

In het derde en vierde hoofdstuk vernemen wij, dat bij den Lutherschen eeredienst in Denemarken, Zweden en Noorwegen reeds in 1528 eene vertaling gebruikt werd van het Wittenbergsche zangboekje uit 1524. In Finland begon het vertaalkerk in 1544. (In *Den Svenska Psalmboken*, Stockholm 1937, staan volgens het register 18 liederen van Luther. Over deze opgave en de bij de liederen gebruikte melodieën is echter nog wel iets te zeggen.)

In de Nederlanden was, reeds vóór Luther, van binnen uit een drang tot hervorming der Kerk ontstaan. De Calvinistische geest zette daarop spoedig zijn stempel. Dit is ook van beteekenis geweest voor het geestelijk lied, met name in de Noordelijke Nederlanden. Daar het Lutheranisme in de lage landen aan de zee met een geheel anderen volksaard in aanraking kwam dan in het land van herkomst, kreeg het feitelijk geen kans om op de harten beslag te leggen. Er was groote sympathie voor de figuur van Luther, maar het Lutheranisme heeft hier nooit invloed gehad op de massa. De Luthersche gemeenten hebben van het begin af tot nu toe in ons land altijd een min of meer geïsoleerd bestaan geleid. Voor het volk bleef de Luthersche kerk de „Duitsche" kerk. Het



Nederlandsche volk werd Gereformeerd, waarbij alle gedachte aan Frankrijk of Zwitserland verdween.

Hoewel Dr Kooiman deze dingen niet met dezelfde woorden zegt, treft het ons zeer, dat hij er op moet wijzen, dat bij de vertaling van de Duitse boeken ten behoeve van de Nederlandsche Luthersche gemeenten in die vertaling een Calvinistische inslag kwam. Eigenlijk brachten de boeken uit het Oosten — want voor de vertaling kwam het kerkboek uit Bonn voortdurend in aanmerking — reeds iets van dien Calvinistischen inslag met zich mede. Zij behoorden namelijk tot eene familie zangboeken, die uit de Doopersche en Calvinistische kringen van Straatsburg stamde. Het liederenboek van de Luthersche gemeente te Bonn, bestaande uit twee deelen: *Gesangbüchlein Geistlicher Psalme hymnen, leider vn gebet en Das ander theil Christlicher geseng Nemlich, alle Lieder, Hymnen vnd gebeth, welche auch* (spatieëring van mij, H.) *Gott dem Herren zu lob vnd ehr gesungen werden*, verscheen vermoedelijk voor het eerst in 1544. Deze druk is verloren gegaan. Rome bewaart in het Vaticaan den tweeden druk van 1550. De derde druk, uit 1561, berust te München. Volgens oude traditie zou het boek samengesteld zijn door Melancthon en Butzer. Dr Kooiman acht dit wat te veel gezegd, maar neemt gaarne aan, dat zij tot het ontstaan er van den stoot hebben gegeven. De duidelijke afscheiding van Psalmen en liederen wijst kennelijk op Zuidduitschen en Zwitserschen invloed. Het is een specifiek Gereformeerde gedachte, de 150 Psalmen bij elkander te houden en niet te vermengen met liederen buiten den afgebakenden bundel der Heilige Schrift. Met dit beginsel was niet in strijd, dat verschillende Psalmen in eene dubbele berijming werden opgenomen. In de Bonnsche boeken staan in het eerste deel soms 174, soms 204 nummers in plaats van 150. De rangschikking der liederen in het tweede deel wijst volgens Dr Kooiman ook op Gereformeerden invloed. „Het begint met de catechismusliederen, die immers ook grootendeels op schriftgedeelten berusten. Verder bevat het de gezangen voor de hooge feestdagen, waarin de klassieke hymnen en middeleeuwsche liederen zijn opgenomen, ook door de eeuwen voor kerkelijk gebruik geijkt. Het tweede deel der liederen bevat de jongere en meer vrije gezangen.” Bl. 58. De Luthersche invloed blijkt uit de toevoeging van gloria's aan het einde van Psalmen, die niet in Nieuwtestamentischen geest bewerkt zijn (aansluiting bij de Roomsche liturgie) en uit het opnemen van het *Te Deum* in het eerste deel der Psalmen en van enkele liederen, rechtstreeks aan de Heilige Schrift ontleend. Maar de scheiding van Psalmen en liederen „is ongetwijfeld niet Luthersch gedacht”, bl. 57. Het is wel eigenaardig, dat door dergelijke min of meer formeele dingen het Bonnsche boek te Wezel eerst niet voor vol „Luthersch” werd aangezien en bijna een halve eeuw later door het boek van Lobwasser verdrongen werd, omdat het niet „Gereformeerd” genoeg was. (Noot op bl. 68.) In de Palts werd een uittreksel uit het zangboek van Bonn in den loop der jaren evenwel steeds meer als confessioneel „Gereformeerd” beschouwd, bl. 73.

De eerste Nederlandsche vertaling van het zangboek van Bonn verscheen in het jaar 1565. Het was eene particuliere onderneming van den drukker *Hans de Braeker* te Frankfort en wel „om Godt den Heere medt mijn Huysgesin eendrachtelyck te loven, ende te singen”. Het eerste deel heette: *Een Hant-boecxken, inhoudende den heelen Psalter des H. Propheete David. Eensamelyck den Catechismus, met noch veel schoon Hymnen oft Lofsanghen, ende Gheestelycke Liedkens, in twee deelen by een gewuecht, ende al tsamen in een fijn wel gheschickte ordinantie Liedekens wijse gestelt. Wt den Hoochduytschen Bonschen Sanckboeck, in Nederlantcher spraken, seer ghetrouwelyck ouergeset. Tot dienst ende gheestelycher recreatie allen vromen Christenen, twelck noyt in Druck geweest en is.* Het tweede deel heeft eene afzonderlijke titelpagina: *Dat ander deel der Christelycke Liederen. Lofsanghen, Ghebeden, ende Danckliederen, die Godt den Heere tot lof, prijs, ende eere ghesonghen worden, ordentlyck in alle Christelycke Ghemeynen: Vergadert wt veel Sanckboecken, allen Christenen tot dienst ende profijt ouergheset wt den hoochduytschen in nederduytsche tale ende dicht.* Voor de vluchtelingengemeenten te Wezel (Nederlanders in Duitschland) en te Antwerpen (Duitschers in de Nederlanden) leende het zich uitnemend om in verschillende talen samen te zingen. Bij den tweeden druk, 1567, wordt het woord „Antwerpen” zelfs in den titel opgenomen. Het zou dus voor de gemeente aldaar bestemd zijn geweest. Maar of het te Antwerpen toen dadelijk officieel en in het openbaar in gebruik is gekomen, mag betwijfeld worden, aangezien de Luthersche gemeente te

Antwerpen in het jaar der verschijning geheel uiteen geslagen werd. De derde druk verscheen in duodecimo, omdat het in de toen zoo gevaarlijke tijden raadzaam was zulk een boekje bij zich te dragen in zoo klein mogelijk formaat!

In 1578 begon de Luthersche gemeente te Antwerpen weer op te leven. *Willem van Haecht*, de factor der rederijderskamer De Violieren aldaar, gaf in 1579 een nieuw boek uit. De Psalmen werden door hem in veel nauwer aansluiting aan den bijbeltekst bewerkt. Hierin kwam weer uit de eigen volksaard in de Nederlanden. Wanneer te Frankfort een Duitscher een Nederlandsch kerkboek vervaardigt, blijft het in wezen Duitsch; doet een Nederlander het, dan komt daarin een Nederlandsche inslag, die een Calvinistisch merk draagt. „De Gereformeerde invloed”, zegt Dr Kooiman op bl. 78, „blijkt allereerst hieruit, dat *Van Haecht* in het eerste deel eigen psalmberijmingen opnam, die zooveel mogelijk overeenstemmen met den bijbeltekst, daar hij de hermeneutische grondstelling van Luther, dat het Oude Testament christologisch moet worden uitgelegd niet meer op de psalmberijmingen durfde toepassen. Hij gaat echter nog verder en plaatst de vrijere bewerkingen, voor zoover hij ze nog toelaat, niet naast de meer letterlijke, wat in het Bonner Gesangbuch en andere boeken geschiedde, neen, hij verbant ze naar de afdeeling liederen, waar hij ze samen vooraan zet. ‘Compositiën op de psalmen’ noemt hij ze.” (Spatieering van mij, H.) Het kerkboek van *Van Haecht* telde 50 liederen tegen 327 in het oorspronkelijke Bonner gezangboek. De liederen van Zwitsers en Zuidduitschers worden weggelaten en de kernachtige Luthersche zangen blijven over. In het eerste deel (de Psalmen) en in den algemeenen opzet werd het dus meer Gereformeerd, in het tweede deel (de liederen) meer Luthersch.

De tweede uitgave van *Van Haecht*, 1581, werd te Keulen gedrukt en wel in klein formaat, zonder muziek. Zij was tevens voor Brussel bestemd. Te voren verscheen in Antwerpen (1580 de tweede druk) het reeds genoemde boekje van den hofdichter *Charles de Navières*. Daar dit afwijkt van de Duitsche en Nederlandsche kerkboeken, hebben de Franschen in den Lutherschen eeredienst te Antwerpen en te Brussel uit hun eigen boekje niet met de anderen kunnen medezingen.

In de Noordelijke Nederlanden gaf *Johannes Ligarius* het *Woerdensche* gezangboek uit. Het jaar van verschijning is onbekend. Evenzoo de oorspronkelijke titel. Het diende waarschijnlijk ter vervanging van de Nederlandsche bewerking van het Bonner gezangboek. *Das Woerdische Sangboek* (aldus de titel van den derden druk, 1647, waarin de interessante voorrede van Ligarius is opgenomen) bleef te Woerden in gebruik tot 1745, te Utrecht tot 1689. In den druk van 1625 staat de voorrede van Luther uit het hier boven genoemde koorboekje van 1524. Het kerkboek van Antwerpen stond Ligarius blijkbaar niet aan. Hij ging weer terug tot het Bonnsche origineel, maar zuiverde dit. In de uitgave van 1647 vinden wij Latijnsche hymnen „voor de Latynsche Schole Insonderheydt”, maar de „suspecte Avondreyen, Meysanghen, Reys Liedekens ende meer ander Half werk” heeft hij moeten „wt monsteren”. Het is geen „boek met twee aangezichten” meer. Bl. 92. Het liederenmateriaal van het Duitsche gezangboek te Bonn heeft volgens Dr Kooiman op zijn weg door de Nederlanden eene „zuivering” ondergaan, die in het boek van Ligarius werd „voltrokken”. „Ligarius had een goed hymnologisch inzicht. Zijn boek was waard geweest het gezangboek der Luthersche kerk in de noordelijke Nederlanden te worden. Het heeft niet mogen zijn. De Amsterdamsche Lutheranen, die grootendeels uit Antwerpen kwamen, hadden Van Haecht’s werk meegenomen en bleven het trouw. En zij gaven den toon aan in Luthersch Nederland.” Bl. 92. Wij zien hier dus weer hetzelfde verschijnsel: het *Duitsch-Luthersche* kan niet tieren op den Nederlandschen bodem. Het uit Luthersch oogpunt zooveel betere boek van Ligarius moest wijken.

Het kerkboek van *Henrick L. van Haestens*, 1607, te Leiden en voor de Lutherschen aldaar bestemd, was afhankelijk van het Antwerpsche en het Woerdensche, doch het bevatte enkele specifiek Luthersche liederen, die in geen der andere Nederlandsche boeken voorkwamen. Ook dit boek kon zich niet handhaven.

Dr Kooiman verheugt zich er in, door zijne studie te hebben kunnen aantoonen dat de liederenschat der Luthersche kerk in Nederland reeds in de zestiende eeuw „niet klein” is geweest. In weerwil daarvan beweerde Prof. Pont, dat van die liederen „op het Nederlandsche volk geen invloed is uitgegaan”. *W. A. P. Smit* is het daarmede eens. Met eene zekere spijtigheid wijst Dr Kooiman dan op de door



hem beschreven Luthersche boeken in het Nederlandsch, die tot het Duitsche kerkboek van Bonn teruggaan, en zegt dan: „Dat is toch wel iets. Hoe men dan zeggen kan, dat hiervan geen invloed is uitgegaan op het Nederlandsche volk, is niet recht duidelijk, tenzij men den Lutherschen kring niet tot dit volk rekent.” Bl. 93. Deze laatste suppositie heeft geen enkel recht van bestaan. De Luthersche Nederlanders zijn natuurlijk vol en gaaf „Nederlanders”, maar alles wat terecht of ten onrechte in hun kring als onnederlandsch werd aangevoeld, heeft ons volk op een afstand gehouden. *L. M. van Dis*, door Dr Kooiman aangehaald in eene noot op laatstgenoemde bladzijde, spreekt ook daarvan, dat de Luthersche kring te Antwerpen een „uitheemsch” karakter bleef behouden. Daaruit moet het verklaard worden, dat er geen kracht van uitging op de massa. Wanneer dit in vroeger eeuwen anders was geweest, zouden althans de melodieën van Luther tot veel grootere bekendheid onder ons volk gekomen zijn. Slaan wij nu de oude Nederlandsche liedboekjes op, dan zijn de verwijzingen naar zangwijzen van Luther of Luthersche liederen tuttel. In de *Schriftuerlijke Liedekens* bij voorbeeld (ik bezit alleen de uitgave van 1629, zonder titelblad) staan 220 nummers. Slechts éénmaal wordt verwezen naar *Och Godt van Hemel siet daer in* (dit is Luthers lied: *Ach Gott von hymel sich dar eyn*), bl. 80; eveneens één keer, bl. 377, naar *Nun frewt euch lieben Christen ghemeyn* (dit lied was blijkbaar niet in Nederlandsche vertaling algemeen bekend); naar *Vader ons in Hemelrijk* vijfmaal, bl. 33, 352, 387, 483 en 623. De bekendheid van deze melodie in de Nederlanden was echter niet te danken aan Lutherschen invloed, doch aan de Nederlandsche bewerking van den Calvinist *Jan Utenhove*. Deze bewerking was in de Nederlanden zóó geliefd, dat zowel *Datheen* als *Marnix van Sint Aldegonde* genoodzaakt waren haar in hunne eigen bundels op te nemen. Vergelijk bl. 154 en 155.

Het vijfde hoofdstuk geeft een overzicht van Luthers liederen in de oudste Nederlandsche gezangboeken.

Uit het register, bl. 256, 257, blijkt, dat alleen in eene Amsterdamsche uitgave van *Van Haecht* uit 1527 (de signatuur hiervoor: Ha komt buiten het register in het boek zelf niet voor) alle 36 liederen van Luther stonden. Het bestaan van dit Amsterdamsche gezangboek wordt op bl. 104 en 174—176 gememoreerd. De eerste druk is vermoedelijk uit 1605; zie bl. 174. In de boeken, die er aan vooraf gingen, is het aantal als volgt: vertalingen van het kerkboek van *Bonn*, 1565: 30 liederen; 1567: 29; weer 1567: 32; het *Antwerpsche* gezangboek van *Van Haecht*, 1579: 23; 1581: 28; 1582: 27; het gezangboek van *Woerden*, 1589 (?), 33. Hierop volgt vermoedelijk het *Amsterdamsche*, 1605 (?) met 36, waarna het *Leidsche* in 1607 komt met 32. Bijna twee eeuwen later besluit de Groote consistoriale vergadering van de Amsterdamsche gemeente, zie bl. 179, tot de uitgave van een geheel nieuw kerkboek. Hiervoor werd de hulp ingeroepen van het kunstgenootschap *Laus Deo Salus Populo*, dat in 1760 eene nieuwe Psalmberijming had uitgegeven. (Zie *H. Hasper, Een Reformatorisch Kerkboek*, 1941, bl. 44, 46, 120, 123, 124.) Het consistoriale boek bevatte nog 33 liederen van Luther (helaas naar den smaak der Reditridders vervlakt en vervlapt). Daarna daalt in de Nederlandsche Luthersche kerk de belangstelling voor de liederen van Luther voor goed. De in 1819 geïnstalleerde synode der Evangelisch-Luthersche kerk handelde in hare eerste vergadering over een voorstel van een harer leden om te komen tot een „algemeen, eenig en meer volledig Gezangboek, ingerigt naar de meerdere opgeklaardheid en zuiverheid van denkbelden, met gepaste bevatbaarheid voor het algemeen, en in overeenstemming met de vorderingen en verbeteringen der Hollandsche taal en Dichtkunde” (zie op bl. 181 de voorrede van de eerste uitgave, 1826). Daarin staan 8 zoogenaamde liederen van Luther, waaronder 2 Psalmen. *Een vaste burcht* ontbreekt! In 1850 verscheen een *Vernolgt*, waarin laatstgenoemd lied werd opgenomen; verder: Psalm 128 (niet genoemd in het register op bl. 257), de Tien Geboden en een Kerstlied. In de twee „synodale” bundels samen, 1826 en 1850, staan dus slechts 12 liederen van den Reformator.

In 1857 krijgen de Hersteld-Evangelisch-Luthersche Gemeenten een nieuw boek met 500 nummers, waaronder volgens bl. 184 slechts 14, volgens het register op bl. 257 15 liederen van Luther. In 1884 (Dr Kooiman schrijft abusievelijk: 1886) geeft de Synode der Evangelisch-Luthersche Kerk de *Christelijke Gezangen* uit. De eischen, die aan de verzamelaars gesteld werden, kwamen hierop neer: „De inhoud moest stichtelijk zijn, voldoende aan de eischen van het gemoedsleven, op welk gebied allen elkaar kunnen ontmoeten,

de vorm moest beantwoorden aan de eischen, die wij in onzen tijd aan het dichterlijk gehalte en de taal van het kerklied moeten stellen." Zie het voorbericht d.d. Amsterdam 1884. Opgenomen moest worden o.a. „eene goede vertaling van het voortreffelijkste uit den klassieken liederenschat". (Spatieering van mij, H.) Dit kwam dan daarop neer, dat er in het geheel vijf liederen van Luther werden waardig gekeurd om door de gemeente in den eeredienst te worden aangeheven! Ondergebracht in verschillende rubrieken, werden 35 Psalmen geplaatst, waarin evenwel noch rekening gehouden werd met de hierboven genoemde hermeneutische grondstelling van Luther over het christologisch berijmen van Oudtestamentische Schriftgedeelten, noch gestreefd werd naar eene nauwe aansluiting aan den Hebreuwschen tekst.

Het Nederlandsch Luthersch Genootschap voor In- en Uitwendige Zending gaf in 1887 den bundel *Christelijke Liederen* uit, waarin 4 liederen van Luther voorkwamen. Bij de uitbreiding van dit boek in 1892 kwamen er 2 bij. De derde uitgave, 1904, bracht het getal op 11! En zoo is het gebleven.

Van de bewerkingen van Luthers liederen in alle uitgaven der Nederlandsche Luthersche kerkboeken in de negentiende en twintigste eeuw kan hetzelfde gezegd worden, wat Dr Kooiman opmerkt naar aanleiding van de overzettingen van *Van Haecht*, dat de „geur van het oorspronkelijke", bl. 103, daarbij is verloren gegaan.

In het zesde hoofdstuk schrijft Dr Kooiman over Luthers kerklied buiten de Luthersche kerk in de Nederlanden der zestiende eeuw. De schrijver beklagt zich er over, dat Dr F. C. *Wieder* in het register van zijn boek *De Schriftuurlijke Liedekens* (inhoudsbeschrijving en bibliographie), 1900, het Luthersch gezangboek van 1565 (de Amsterdamsche uitgave van *Van Haecht*) niet heeft opgenomen, zoodat hij maar 14 liederen was tegengekomen, die oorspronkelijk van Luther zouden kunnen zijn. Dr Kooiman deelt ons mede, dat van die 14 slechts 5 werkelijk op Luther teruggaan. Het getal 5 (foutief 14) had 30 kunnen wezen, wanneer het Amsterdamsche boek was medegegeld. Hiermede heeft *Wieder* „den geheelen liederenschat der Luthersche kerk eenvoudig gepasseerd. Het boek viel wel binnen zijn bestek." Bl. 120. Prof. *Pont* trok uit dit register de conclusie, dat er maar weinig liederen van Luther in de zestiende eeuw onder ons volk bekend zijn geweest. Zij waren geen volkseigendom. Deze uitspraak prikkelt Dr Kooiman. Hij schrijft: „Alweer: wat Luthersch is, behoort niet tot het volk in den eigenlijken zin des woords." Bl. 120 (vergelijk bl. 93; ook bl. 149: „Dat Luther's liederen bij het Nederlandsche volk onbekend waren, kunnen zelfs zij niet meer volhouden, die alleen de schare, welke de geuzenpreken volgde, tot dat volk rekenen.") Gelijk reeds hierboven werd opgemerkt, zou niemand willen ontkennen, dat de Nederlandsche Lutheranen goede vaderlanders zijn en ook altijd geweest zijn, maar deze goede vaderlanders zijn — doordat zij voor het besef der massa kerkelijk te veel naar het Oosten georiënteerd waren — niet bij machte geweest veel van Luther te laten doordringen in de verschillende lagen onzer maatschappij. Zij hebben den levensstijl van het Nederlandsche Protestantisme niet gewijzigd. En wat de persoonlijkheid van den grooten en in ons Vaderland zeer vereerden en geliefden Hervormer betreft: de invloed, dien deze in ons land gehad heeft, is niet tot ons gekomen door het intermediair der Nederlandsche Luthersche kerk. Dit geldt ook ten aanzien van zijne liederen. De synodale bundel der Evangelisch-Luthersche kerk nam *Een vaste burcht* in de vertaling van *Ten Kate* op. Ditzelfde deed ook de bundel van het Nederlandsch Luthersch Genootschap voor In- en Uitwendige Zending. Dit genootschap plaatste er echter nog eene andere leelijke vertaling bij met het beroemde: „Of de vorst der eeuw Al brull' als een leeuw". (Dit is weer iets anders dan de komische drukfoutenduivel in gezang 121 van den synodalen bundel, uitgave 1884, *Da Costa* laat zingen: „Aan den eindpaal van de tijden Ziet ons oog den geest van 't kwaad, Moë geworsteld en ontwapend, Tot geen afval (in plaats van „aanval") meer in staat." Trouwens de nieuwe *Hervormde bundel van December* 1938 schrijft in gezang 131 hetzelfde. Toen deze precies twee en een half jaar bestond, schrapte de Algemeene Synode der Nederlandsche Hervormde Kerk in het nieuwe boek 154 verzen. Daar hadden de 4 van gezang G, dat eene bewerking heet te zijn van *Wyr gleuben all an eynen Gott*, wel bij gekund. (Voor de praktische verbetering van den kerkzang in de Protestantsche kerken in Nederland is geen gewichtiger boekje verschenen dan *De Dood in den pot*.



Bezwaren tegen de geesten van verulogen eeuwen in „het gebonden en gedragen woord der Kerk” voorgedragen door een uit de zonen der profeten met een woord vooraf van Sören Kierkegaard en een certificaat van echtheid, begin 1939. Dit boekje is als een boom, die nu reeds vier zomers zijne rijke vruchten heeft afgeworpen voor den eeredienst der Nederlandsche Protestantsche kerken over de geheele linie.) Naar mijne meening zullen ook de Lutherschen eerst tot een beter kerkgezag komen, wanneer zij medegaan met de beweging tot verbetering daarvan, die een tiental jaren geleden in ons land begonnen is.

Dr Kooiman wijst, om den invloed van de liederen van Luther in de Nederlanden der zestiende eeuw in het licht te stellen, op de melodie-aanduidingen in Doopsgezinde, Gereformeerde en zelfs Roomsche boekjes. Terecht schrijft echter *Wieder* (aldaar bl. 69, aangehaald door Dr Kooiman op bl. 121), wanneer hij handelt over het aangeven van eene zangwijs met den beginregel van een Roomsche lied in Protestantische boekjes: „Het was alleen om de wijs te doen en die kon bij haar oorspronkelijken naam bekend blijven, nadat het lied, waarbij zij behoorde, reeds lang vergeten was.” Dit gold eveneens voor de liederen van Luther. Ook naar mijne meening geldt de omstandigheid, dat een lied als „stem” werd opgegeven, niet als bewijs, dat zulk een lied algemeen bekend en in gebruik was. Dit neemt niet weg, dat er toch ontelbaar velen zijn geweest, die door de uitgave van liederenbundels „iets van den grooten hervormer ontvangen en doorgegeven hebben en zij behooren tot allerlei kring.” Bl. 121.

Belangwekkend is wat wij hooren over de oude zangboekjes met gemengden inhoud, waarvan niemand weet of zij van de Protestanten of van de Roomschen uitgingen. Op 9 Mei 1546 kwam op den Index van de Theologische faculteit van Leuven: *Dit es een zuwerlick boucxken int welke staen veel schoonder leyssen, in Latijn en Duitsch, ende veel schoonder gheestelike liedekens*. In zulke bundeltjes, *Sanck-Boecxken, Suyverlijck Boecxken, Een deuoot ende Profitelyck Boecxken*, enz. geheeten, kwamen vertalingen van liederen van Luther voor. Niet alleen Rome verbood die gemengde zangboekjes menigmaal, doch de Protestanten deden desgelijks. Zoo verbood de kerkeraad van de Gereformeerde Kerk van Leiden in 1578 — met het oog op het half-Roomsche geslacht — de „Leyssenboucxkens ende diergelycke, den kinderen van de ware Christelyke religie afleydende”. Het halfslachtig karakter van veel liederenboekjes was oorzaak, dat de Gereformeerden zich er tegen verzetten. In *Een Reformatorisch Kerkboek* heb ik aangetoond, dat dit verzet geen principieele quaestie was, alsof Calvijn op het standpunt zou hebben gestaan, dat in den eeredienst alleen Psalmen mochten worden gezongen. Het is wel eigenaardig: Calvijn vroeg zijn vrienden om „liederen” en werd geholpen aan „Psalmen”; Luther vroeg „Psalmen” (zie hierboven: „sententia perspicua et psalmis quam proxima”), maar verkreeg „liederen”.

Dr Kooiman gaat verder den liederenschat van de Doopsgezinden, de Sacramentisten en de Gereformeerden na. Aan geen van hen is het lied van Luther voorbij gegaan. In de Gereformeerde Kerken in Nederland en in de Nederlandsche Hervormde Kerk wordt nog altijd *Utenhove's* vertaling van *Vater unser im Himmelreich* gezongen. Ook hooren wij iets over het in 1896 te Boskoop in den toren gevonden boekje (vermoedelijk gebruikt bij de hagepreeken): *Sommighe Psalmen ende ander ghesanghen, die men in die Christen Ghemeynte in dese Nederlanden is ghebruyckende* (zie facsimile X: de titelpagina; in *H. Hasper, Bijlage bij het Boek der Psalmen*, 1936, bl. 3, staan nog twee pagina's in facsimile). Wij vernemen, dat er uitgaven van de Psalmberijming van *Datheen* geweest zijn met liederen van Luther er bij en dat in het Noorden en Oosten van ons land de liederen van den Reformator blijkbaar ook in den officieelen eeredienst der Gereformeerde Kerken gezongen werden. „Zouden ze in de huizen niet veel vaker nog de geloovigen hebben saamverbonden in belijdenis en gebed? Ook hierin blijkt iets van de kracht van Luthers persoonlijkheid. Huns ondanks heeft hij, door zijn liederen zoo goed als door zijn andere geschriften, den geest bevrucht ook van hen, die niet van hem wilden weten en hem toch niet missen konden . . . het is een bewijs te meer hiervan, dat aan dezen man in de Kerk van Christus een geheel eenige opdracht gegeven was.” Bl. 172.

In dit verband is het aardig te weten, dat in de Nederlandsch Hervormde Kerk te Sittard nog tot in 1886 het *Evangelisches Gesang-Buch, herausgegeben nach den Beschlüssen der Synoden von Jülich, Cleve, Berg, und von der Grafschaft Mark* gebruikt werd. Pas op den eersten Kerstdag 1886 werden aldaar volgens besluit

van den kerkeraad, de *Psalmen* van 1773 en de *Evangelische Gezangen* van 1805 ingevoerd; in 1888 de *Vervolgbandel*. In dit Gesangbuch komt geen enkele „Psalm” voor. Van de 681 liederen zijn 15 van Luther. Evenmin als het in den geest van Calvijn is, zich in den eeredienst tot eene berijming van de Oudtestamentische Psalmen te beperken, is het in den geest van Luther, aan de berijmde Psalmen, dicht aansluitend bij den grondtekst, weinig waarde te hechten.

In de *Evangelische Gezangen*, 1805, stond geen enkel lied van Luther; in den *Vervolgbandel*, 1866, werd er 1 aangeboden, namelijk: *Een feste burg* in de slechte vertaling van J. J. L. ten Kate. Dr Kooiman wijst er op, „hoe de Christelijke kerk in dit geweldige lied strijdt, zooals zij strijden moet: niet aanvallend, maar verdedigend, niet verwondend, maar eerder lijdend. God is niet ons zwaard en onze spies, maar God is ons schild en onze burcht. Hij strijdt voor ons; met onze macht is 't niets gedaan. Onze overwinning is juist de overwinning op onszelf, waardoor wij het Hem overgeven.” Bl. 194, 195. Op bl. 198 publiceert Dr Kooiman de vertaling van Prof. W. J. Kühler, welke echter geen rekening houdt met de oorspronkelijke melodie van Luther.

In deze welgedocumenteerde studie van den veelbelesen en zelfstandig oordeelenden predikant, die tijdens een wereldoorlog in zijne stadsgemeente nog de rust kon vinden tot onderzoek en nadenken, staan terloops vele andere dingen, die onze kennis verrijken. De hymnoloog zou bij bl. 27 willen vragen, wat die „merkwaardige rijmlooze toevoeging” bij de eerste strophe van *Nun bitten wir den heiligen geyst* als kanselvers vóór de preek te Naumburg was; op bl. 84, of de schrijver nog een ander exemplaar van de Psalmen van *De Navres* gevonden heeft dan aanwezig is in de Koninklijke Bibliotheek te 's Gravenhage; op bl. 90, welke psalm niet in het *Woerdensche* gezangboek was opgenomen, enz., maar de belangstellende lezer zal zich menigmaal verblijden over eene voor hem nieuwe exegese van de eene of andere uitdrukking, bij voorbeeld van het woord „gebessert” op bl. 22, 24, 25, of zich bezinnen op de vraag, of alle 36 liederen van Luther nog in onze tijd onveranderd gebruikt kunnen worden, en zoo niet, waarom niet.

Ieder, wien het kerklied in zijn oorsprong en ontwikkeling ter harte gaat, zal Dr Kooiman dankbaar zijn, dat hij — ook door de vermelding van bronnen — een zoo interessant onderdeel van de Nederlandsche hymnologie op zulk eene degelijke wijze heeft behandeld.

's Gravenhage, Hervormingsdag 1943.

H. HASPER.

### De Sterken en Zwakken in de Kerk van Korinthe, door L. Batelaan (N.V. Gebr. Zomer en Keuning's Uitg.-Mij., Wageningen, 1942.)

Midden vorig jaar promoveerde de Heer L. Batelaan aan de Vrije Universiteit te Amsterdam tot Doctor in de Godgeleerdheid op een proefschrift, waaraan hij tot titel gaf: „De Sterken en Zwakken in de Kerk van Korinthe”.

In zeven hoofdstukken behandelt Dr Batelaan de kwestie, welke Paulus in 1 Kor. 8—11 : 1 uitvoerig aan de orde stelt over het eten van offerspijzen. Schrijver is van oordeel dat, al moge het eten van offerspijzen voor ons niet van direct belang zijn, het probleem qua talis ook voor ons nog niets aan betekenis heeft ingeboet. Na in hoofdstuk I een summier overzicht te hebben gegeven van het karakter van de stad Korinthe en de kerk aldaar, bespreekt hij in het tweede hoofdstuk de grondbetekenis van het woord εὐλαβευτον, hetwelk hij liever met offerspijs (n.l.: „het overblijvende deel van een offer, dat men in een tempel gebracht had”, blz. 7) dan met offertvleesch vertaalt. Uitvoerig houdt de auteur zich vervolgens bezig met de eigenlijke kwestie: het deelnemen aan offermaaltijden in een heidenschen tempel, waarbij tot het verstaan der problemen de godsdienshistorie helpend optreedt. Het Macellum (de markthal) vervulde een voornaam rol. Grondig heeft Schr. onderzocht, wat het standpunt der zwakken (vizs. Dr. B. zijn dit Jodenchristenen) en der sterken (heidenchristenen, die als burgers de band met hun omgeving wilden aanhouden) is geweest, om dan, beginnend bij hoofdstuk V, het standpunt van Paulus na te gaan. Hier begint het hoofddeel, van bl. 29—92 (het proefschrift telt 98 bl.), hetwelk een doorlopende commentaar op 1 Kor. 8—11 : 1 vormt, zorgvuldig in rubrieken onderverdeeld.



De Heer Batelaan is er in geslaagd een helder proefschrift te schrijven, terwijl hij niet aarzelt een traditioneele opvatting aan critiek te onderwerpen, hetgeen wel immer prijzenswaardig kan worden genoemd. Het blijft voor mij echter de vraag, of Dr Batelaan er nu inderdaad in geslaagd is de door hem — en anderen — voorgestelde lezing van *Ouvroir* in plaats van *Ouvrier* in Kor. 8 : 7 op afdoende en beslissende wijze te hebben aangetoond (bl. 21 vv.). Ik betwijfel, of het: „vele heeren en vele goden” uit 1 Kor. 8 : 5 zóó beperkt van inhoud is, als Schr. veronderstelt, die slechts aan den keizer en zijn stadhouders wil denken (bl. 35). De vertaling van 1 Kor. 10 : 20: „en ik wil toch niet, dat gij deelgenooten aan de duivelen wordt”, is geen Hollandsch. Aan het woord deelgenoot is de genetief-relatie verbonden, die datief bestaat hier niet. Wij zeggen: deelgenoot zijn van iemand of iets, of: deelhebben aan iemand of iets. Trouwens de heele exegese is hier gezocht (blz. 72). De conclusie, waartoe Schr. komt, is deze, dat de eer van God en het welzijn van den naaste vorderen „dat Christenen onder geen omstandigheden offerpijzen eten, wat ook in de oude Christelijke kerk algemeen praktijk geworden is” (bl. 90).

Ik zou ten slotte nog twee bezwaren naar voren willen brengen, die mogelijk tot een tweede orde kunnen worden gerekend, maar die mi. toch niet van belang zijn onthloot. Ten eerste: aan de wijze van citeeren aan de voet der bladzijden ontbreekt uniformiteit. Ten tweede: de zinsbouw is er hier en daar erg slecht afgekomen (voorbeelden: bl. 41 midden; bl. 74 midden; bl. 96 midden, en elders). Dr Batelaan heeft zich over 't algemeen gehouden aan zijn onderwerp, dat hij van allerlei kanten scherp heeft belicht, terwijl hij aan de grammaticale analyse veel aandacht heeft besteed. Zijn verdienstelijk geschrift is daarom een goede aanwinst in de rij der Nederlandsche literatuur over belangrijke Nieuw-Testamentische problemen.

Haarlem-N.

H. VAN DER LOOS.

H. J. E. Westerman Holstyn, Oden van Salomo, zangen van rust in den Heere, Zutphen, G. J. A. Ruys, z.j.

Het is een verheugend verschijnsel, dat deze titel „Oden van Salomo” weer eens onder de theologische literatuur verschijnt, en dat dit in ons land gebeurt. Terstond na de eerste uitgave en vertaling door Rendel Harris (met eerbedige gedachten op zijn naam nog eens genoemd) in 1869 kwam een vloed van geschriften los. Vrijwel allen, die zich met de geschiedenis van het oudste Christendom bezigielden, wijdten hun aandacht aan deze verrassende ontdekking. Die belangstelling duurde tot 1914. Wat daarna over dit onderwerp gepubliceerd werd, kan men wel op zijn tien vingers tellen. In ons land bleef de belangstelling maar tot enkelen beperkt (Leendertz, Gronheide, Plooy, Weninck, de Zwaan). Deze rust komt niet voort uit het bij besef, dat de zaken „opgelooft” zijn of dat men tot een „communis opinio” gekomen is. Integendeel zij is te wijten aan een algemeene malaise op dit terrein en aan een klemmend besef, dat men niet verder scheen te zullen komen. Deze verwaarloozing is daarom zoo te betreuren, omdat men hier de oudste ons bekende hederenbundel voor zich heeft, omdat deze hederen in veel opzichten een Johanneseus geest vertoonen en omdat er voor de interpretatie nog heel veel werk te doen is.

De Westerman Holstyn heeft niet de bedoeling gehad om een wetenschappelijke bijdrage tot de hier aangeduide vraagstukken te leveren. Hij wilde deze lyrick laten zien als uitdrukking van een ziel, die door Christus aangeraakt is. M.i. is hij in die na-dichting voortreffelijk geslaagd. Zonder een letterlijke vertaling te geven, houdt hij zich dicht bij het origineel. Een ieder, die deze overzetting leest, moet wel getroffen worden door de geloofskracht van deze verzen.

Een wetenschappelijke bedoeling heeft deze uitgave dus niet (al laat de Introductie van Prof. de Zwaan en de inleiding van den vertaler daar wel iets van zien). Toch moet in een tijdschrift als dit vooral naar de betekenis uit wetenschappelijk oogpunt gevraagd worden. Dan moet geconstateerd worden, dat deze publicatie in dat opzicht te weinig geeft. Ik hoop zeer, dat velen dit boekje zullen lezen en rustig op zich in laten werken, er door gegrepen zullen worden om nader met dezen Oden-zanger in aanraking te komen. Maar dan zal men verder moeten. Men kan naar deze uitgave niet citeeren, daarvoor is zij te vrij. Wetenschappelijk onjuist ook is het te achten, dat naar Frankenbergs reconstructie van het Grieksch vertaald is. Juist ware geweest om van de uitgave Harris-Mingana (Manchester, 1916-1920), op het

oogenblik de standaard-uitgave uit te gaan (dat zou ook bewaard hebben voor een dwaasheid als op blz. 72). Bovendien is het niet aan te bevelen om van deze reconstructie uit te gaan, omdat hier nog wel iets op af te dingen is en omdat het m.i. absoluut niet vast staat, dat de grondtekst Grieksch is (voor het tegendeel pleit zeer veel). De toelichtingen, die geboden worden, zijn te kort en te ongelijkmatig (nu eens wordt de beeldspraak wel verklaard, bijv. het uitbreiden der handen; dan weer niet bijv. de krans). Of men v. d. Leeuws regelen voor het kerklied hier mag toepassen gelijk hier op blz. 22—23 geschiedt, is zeer de vraag met het oog op de Oostersche mentaliteit. Zoo zijn er natuurlijk meer opmerkingen te maken.

Voor kennismaking met den geest van dezen Oden dus zeer aan te bevelen; voor wetenschappelijke bestudeering slechts als inleiding te gebruiken.

W. C. VAN UNNIK.



# Dr J. D. BIERENS DE HAAN

## 1866-1943

*Begin 1944 verschijnt een In memoriam-nummer van het Alg. Ned. Tijdschr. voor Wijsbegeerte en Psychologie, waarin de rol welke de ontslapen wijsgeer in het opnieuw opgebloeide metaphysische idealisme gespeeld heeft, geschetst zal worden.*

Daarnaast verschijnt, in beperkte oplage, een boekwerkje dat dezelfde artikelen en een portret bevat en dat verkrijgbaar zal worden gesteld voor de prijs van f 1.95 \*.

Belangstellenden gelieven reeds nu een exemplaar voor zich te doen reserveren.

---

*Nog verkrijgbaar:*

**FEESTBUNDEL Dr J. D. BIERENS DE HAAN 1936,**  
den wijsgeer aangeboden ter gelegenheid van zijn zeventigste verjaardag.

Aan deze Feestbundel hebben een aantal geleerden medegewerkt, die deels de figuur van Dr Bierens de Haan hebben belicht, deels onderwerpen, aan zijn wijsbegeerte verwant, behandelen. Wie de eminente persoon van Dr Bierens de Haan heeft leren kennen en waarden, zal in dit werk de gelegenheid vinden zich nog weer eens te bezinnen op de vele gaven van schoonheid en waarheid, die deze wijsgeer hem gedurende zovele jaren heeft geschonken. Hij zal het op prijs stellen om aan de hand van bekende schrijvers een zuiverder blik op het werk van Dr Bierens de Haan te krijgen en zich de kanten van diens levenswerk, welke hem vroeger misschien minder duidelijk waren, helder voor ogen gesteld te zien. De feestbundel is verkrijgbaar voor de prijs van f 3.—. Voor abonnées op het „Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie” wordt deze prijs gereduceerd tot f 2.—.

---

*Abonneert U op het*

### **ALGEMEEN NEDERLANDS TIJDSCHRIFT VOOR WIJSBEGEERTE EN PSYCHOLOGIE**

waarin opgenomen

**De Annalen van het Genootschap voor  
Wetenschappelijke Philosophie**

Redactie: Prof. Dr G. A. van den Bergh van Eysinga (voorzitter),  
Dr D. Bartling, Prof. Dr H. J. F. W. Brugmans, Dr R. J. Kortmulder,  
Jhr Mr C. M. O. van Nispen tot Sevenaer, Prof. Dr H. J. Pos, Prof.  
Dr G. R. vész, Prof. Dr F. Roels, Prof. Dr H. C. Rümke, Jhr Dr J. J. von  
Schmid, Prof. Dr H. J. de Vleeschauwer, Dr D. Wiersma, Dr C. J.  
Wijnaendts Francken en Dr P. H. van der Gulden (secretaris).

Abonnementsprijs f 7.80.

**VAN GORCUM & COMP. N.V. — UITGEVERS — ASSEN**

*Ook via de boekhandel*

# Van Gorcum's Theologische Bibliotheek

---

*Nog verkrijgbaar:*

**Nr III. DE ETHIEK EN HET PROBLEEM VAN HET BOOZE.**  
Een studie naar aanleiding van de ethische en godsdienst-  
philosophische geschriften van Immanuël Kant, door Dr  
A. J. Rasker. Prijs f 3.05\*

**IV. HET VERLOSSINGSBEGRIIP BIJ PHILO.** Vergeleken  
met de verlossingsgedachten van de synoptische evangeliën,  
door Dr J. N. Sevenster. Prijs f 4.10\*.

**V. DE STRUCTUUR VAN KIERKEGAARD'S OEUVRE,** door  
Dr T. Dokter. Prijs f 4.10\*.

**VII. HET COMPROMIS ALS ZEDELIIK VRAAGSTUK**  
door Dr W. Sikken. Prijs f 4.10\*.

**VIII. GEZONDHEID EN HEIL.** Een zedekundige studie,  
door Dr J. W. Herfst. Prijs f 3.05\*.

**IX. HET FRIESCH GODGELEERD GEZELSCHAP BIJ ZIJN  
EEUWFEEST.** 100 Jaar Theologisch Leven, door Dr H.  
Stoel, Dr O. Noordmans en Dr S. Cuperus. Prijs f 2.10\*

**X. HERDER'S HUMANITEITSPHILOSOFIE,** door Dr E.  
J. F. Smits. Prijs f 3.05\*.

**XV. DE GODSDIENSTWIJSBEGEERTE VAN S. HOEKSTRA  
Bzn.,** door Dr W. F. Golterman. Prijs ing. f 2.90\*,  
geb. f 3.90\*.

*Via de boekhandel en bij*

**VAN GORCUM & COMP. N.V. - UITGEVERS - ASSEN**



# Vox Theologica

## Interacademiaal Theologisch Tijdschrift

ORGAAN VAN DE VEREEN. VAN STUDENTEN IN DE THEOL. FACULTEITEN IN NEDERLAND  
GEWIJD AAN DE STUDIE DER THEOLOGISCHE WETENSCHAP

---

### REDACTIE

C. F. BRÜSEWITZ (A'dam S.U.) Hoofdredacteur — MEJ. J. C. SCHREUDER  
(A'dam V.U.) Red.-Secr. — A. TROOST (Kampen) Admin. — N. K. VAN DEN  
AKKER (Utrecht) — ..... (Groningen) — C. A. MOLENAAR (Leiden)

Alle stukken voor de redactie aan:  
MEJ. J. C. SCHREUDER, EINDENHOUTSTR. 31, HAARLEM

---

### UITGEVERS

VAN GORCUM & COMP. N.V. (G. A. HAK & H. J. PRAKKE) - BRINK - ASSEN  
ABONNEMENTSPRIJS PER JAARGANG VAN 6 NUMMERS, f 2.60\*, BUITENLAND f 2.86\*

15e JAAR Nr 4/5



FEBRUARI 1944

---

### I N H O U D

---

Prof. Dr Th. C. VRIEZE, Psalm 110 . . . . . 81

Dr A. H. EDELKOORT, Psalm 110 . . . . . 86

Dr A. VIS, Is Ps. CX een Messiaansche Psalm ? . . . . 91

Dr M. A. BEEK, De exegetische moeilijkheden van  
Psalm 110 . . . . . 100

---

### UITGEVERS

VAN GORCUM & COMP. N.V. (G. A. HAK & H. J. PRAKKE) - ASSEN



Bijdragen van het Instituut voor Middel-  
eeuwsche Geschiedenis der Rijks-Universiteit  
te Utrecht

uitgegeven door Prof. Dr. O. Oppermann

**XXI. Staat en Kerk in Holland en  
Zeeland onder de Bourgondi-  
sche Hertogen 1425-1477**

door Dr. A. G. Jongkees

Prijs . . . . . f 7.90\*

Verkrijgbaar bij de boekhandel en bij den uitgever

**J. B. WOLTERS - GRONINGEN, BATAVIA**



*Eerste klas*

Kleedermakerij naar maat

*J. Zonnestein*

Clercqstraat 68 - Telef. 81980

AMSTERDAM

**Het beste adres voor Ambtskleeding**

Coupeursbezoek door het geheele land zonder prijsverhoging

Abonneert U op:

# kerkediens

tijschrift voor de kerkelijke praktijk

Een tijschrift, dat voorlicht op het gebied van: catechese  
huisbezoek, zielszorg, jeugdwerk, administratie, is on-  
ontbeerlijk, niet alleen voor predikanten, doch ook voor  
alle krachten die de gemeente willen dienen.

Kerkediens verschijnt onder redactie van:

Ds C. Aalders, D. Fokkema, Dr B. ter Haar Dzn., Ds F. H.  
Landsman, D. H. Landwehr, Ds P. J. Roscam Abbing, J. de  
Smalen, Ds J. Th. van Veenen, Ds W. A. Zeydner.

Abonnementsprijs f 2.60 per jaar.

**VAN GORCUM & COMP. N.V. — UITGEVERS — ASSEN**

*Ook via de boekhandel*



# Vox Theologica

## Interacademiaal Theologisch Tijdschrift

ORGAAN VAN DE VEREEN. VAN STUDENTEN IN DE THEOL. FACULTEITEN IN NEDERLAND  
GEWIJD AAN DE STUDIE DER THEOLOGISCHE WETENSCHAP

---

### REDACTIE

---

C. F. BRÛSEWITZ (A'dam S.U.) Hoofdredacteur — MEJ. J. C. SCHREUDER  
(A'dam V.U.) Red.-Secr. — A. TROOST (Kampen) Adm'n. — N. K. VAN DEN  
AKKER (Utrecht) — ..... (Groningen) — C. A. MOLENAAR (Leiden)

Alle stukken voor de redactie aan:  
MEJ. J. C. SCHREUDER, EINDENHOUTSTR. 31, HAARLEM

---

### UITGEVERS

---

VAN GORCUM & COMP. N.V. (G. A. HAK & H. J. PRAKKE) - BRINK - ASSEN  
ABONNEMENTSPRIJS PER JAARGANG VAN 6 NUMMERS, f 2.60\*, BUITENLAND f 2.86\*

15e JAAR Nr 4/5

FEBRUARI 1944

---

## Psalm 110.

### TEKST.

De tekst, waarvan wij uitgaan, is die van Kittel B.H. <sup>3</sup>. Kittel B. H. <sup>2</sup> heeft een belangrijke afwijkende lezing, daar hij jald oeteka leest zonder j. Kittel <sup>3</sup> volgt het oudste handschrift, L, dat de beste representant is van de Ben-Aschertekst. Deze lezing wordt gesteund door de oudste vertalingen. De consonantentekst van vs. 3 staat blijkbaar vast. De LXX, die een geheel andere lezing volgt, wat de vocalen betreft, als de Masora, heeft blijkbaar dezelfde consonanten voor zich gehad; alleen de woorden leka tal heeft de LXX niet, de Peschitto echter wel. Waarschijnlijk is de LXX, zooals ze vaker doet, hier vrij met den tekst omgesprongen, zoodat ook deze woorden tot den oorspronkelijken tekst zullen moeten worden gerekend.

Wat de vocalisatie (dat is dus: de beteekenis der woorden) betreft, is er blijkbaar vanaf den oudsten, ons benaderbaren tijd, een groot verschil van opvatting geweest. De LXX heeft blijkbaar i.p.v. c a m m e k a n e d a b o t (M.) gelezen: c i m m e k a n e d i b o t: i.p.v. misjchar gelezen: misjsjachar: i.p.v. jald oeteka gelezen j e l i d t i k a; verder leka tal als onvertaalbaar van de hand gewezen; waarschijnlijk ook gelezen: k e d o s j i m i.p.v. k o d e s j

De belangrijkste kwestie is de lezing van het laatste woord van het vers. Hierbij staat vast, dat, indien de Masoretische vocalisatie oorspronkelijk ware, het onverklaarbaar zou zijn, hoe de belangrijkste hss. een j in de tekst hebben gekregen, en LXX en Peschitto tot hun vertaling: Ik heb u verwekt, zijn gekomen. Deze j wijst er op, dat de oorspronkelijke lezing niet kan zijn geweest: jald oeteka; tegen de lezing van dit woord is nog een bezwaar: het is bijkens den uitgang een jong woord, dat dan ook alleen in Prediker voorkomt in de beteekenis: jeugd; de beteekenis, die men er in Ps. 110 aan hecht: jonge manschappen (Ges. H.W.B.) komt nergens voor en is alleen maar gekozen op grond van de Masoretische vocalisatie; deze vertaling is zonder meer een noodsprong.

Wij meenen uit te moeten gaan van den Masoretischen consonantentekst, zooals hij in Kittel <sup>3</sup> voor ons ligt; achten het alleen mogelijk dat in vs 3 de *m* van *misjchar* (een hapax) ontstaan is uit dittografie, en dus te lezen is: *s j a c h a r*. Ten opzichte van de vocalisatie volgen wij de traditie, die in de LXX is vastgelegd, althans op die plaatsen, waar de LXX niet van den consonantentekst van de Masora afwijkt.

## VERTALING.

### 1. Van David. Een Psalm.

Uitspraak van Jahwe tot mijn heer: Zit aan mijn rechterhand. Dan zal Ik uw vijanden stellen tot een voetbank voor uw voeten.

### 2. Uw machtigen schepter zal Jahwe uit Sion uitstrekken: heersch te midden uwer vijanden.

### 3. Bij u is de hoogste waardigheid, nu gij machtig zijt door de heilige sieradiën. Uit den schoot van den dageraad komt over u de dauw: Ik heb u verwekt.

### 4. Jahwe heeft gezworen en Hij heeft geen berouw: Gij zijt priester voor altijd, naar de wijze van Malkisedeq.

### 5. Adonaj is aan uw rechterhand! Hij heeft ten dage van zijn toorn koningen verslagen.

### 6. Hij zal gericht houden onder de volkeren, zich verzadigend aan lijken. Hij heeft den kop verslagen over de wijde aarde.

### 7. Uit de beek onderweg zal men drinken; daarom zal men het hoofd opheffen.

## AANTEKENINGEN.

1. De Psalm heeft als inhoud een profetische Godsspraak tot den koning, waarschijnlijk ter gelegenheid van een troonsbestijging. Het is dan geworden een liturgisch bestanddeel van de troonsbestijgingsfeesten, en zoo bewaard in den Psalmbundel.

De Koning zit krachtens goddelijke roeping aan Jahwes rechterhand. Hij zit op de eerpelaaft naast Jahwe, als zijn plaatsvervanger. Deze formule komt en in het Egyptische en in het Babylonische kroningsritueel voor, zie L. Dürr: Ps. 110 im Lichte der neueren altorient. Forschung 1929, S. 13. Voor Egyptischen invloed aan Davids hof, zie Begrich: Sofer und Mazkir, Z.A.W. 1940/1, S. 1 ff. Hij is dan ook de zoon van God, door Jahwe verwekt (3).

*ad* heeft hier een verzwakte beteekenis, zie Ges. H.W.B. *Voetbank voor uw voeten*: een formule, die bekend is uit de El Amarna-brieven, waar zich de Kanaanietische koningen meermalen noemen de voetbank van de voeten van den Farao (Knudtzon: Die El Amarna-tafeln II s.v. *g i s j t a b b u*), d.i. de volkomen onderworpen. Vgl. het gebruik om den voet op den nek der overwonnenen te zetten, Jos. 10 : 24.

Jahwe onderwerpt voor den koning de vijanden.

2. Jahwe voert in werkelijkheid voor den koning den schepter. Daardoor kan de koning heerschen over de vijanden.

3. Lees: *c i m m e k a n e d i b o t* (plur. intensivus, zie Ges. Gramm. <sup>28</sup> S. 416); *nu gij machtig zijt door de heilige sieradiën*, lett.: op den dag uwer macht met (in, door) de heilige sieradiën. Aan den koning zijn de insignia gegeven, allereerst de schepter. De insignia zijn niet alleen tekenen der macht, maar geven macht. Het symbool is werkelijkheid, vgl. de symbolische handelingen der profeten, die de werkelijkheid uitbeelden, „brengen”; zooals ook het woord iets tot stand brengt. De kleeding draagt macht over (Elia's mantel, 2 Kon. 2). Door de heilige machts-tekenen heeft de koning de hoogste waardigheid ontvangen, het is nu de dag van zijn macht.

*Uit den schoot van den dageraad komt over u de dauw*. De dageraad (*s j a c h a r*; *misjchar*), waarschijnlijk de *m* te verklaren als dittografie) wordt vaker gepersonificeerd. In de R. Sjamra-tabletten is *sjchr* de naam van de godheid van het morgenrood. In het O.T. is sprake van de vleugels, de wimpers, den zoon van den dageraad. Hier: de schoot van den dageraad. De dageraad brengt de dauw in Palestina. De vroege ochtendnevelen, die met de komst van de zon verdwijnen, brengen vruchtbaarheid.

De *dauw* is in Palestina van de grootste beteekenis voor den landbouw; zonder dauw in den regenloozen tijd wil niets meer groeien. Wanneer een land vervloekt wordt. wordt gezegd: er zal geen dauw noch regen op u zijn (2 Sam. 1 : 21, id. R. Sjamra-tabletten I Danel 44 v.; 1 Kon. 17 : 1). In Haggai 1 : 10 alleen de dauw. De dauw is het symbool van rijkdom en leven: Hos. 14 : 6, Micha 5 : 6; Zach. 8 : 12; Ps. 133 : 3; Spr. 19 : 12; Job 29 : 19. Bij zegenwensen wordt het eerst de



dauw des hemels genoemd: Gen. 27 : 28 v., 39 (vgl. R. Sjamra V AB. II 39), Deut. 33 : 13—16, 28.

In dezen Psalm wordt den koning onder het beeld van den dauw rijkdom en goddelijke zegen toegezegd. De godsspraak eindigt met den grond van dit alles aan te geven: *j e l i d t i k a* : Ik heb u verwekt. Zulk een korte formule aan het eind moge stilistisch opvallend zijn; maar is niet zonder voorbeelden, vgl. Ps. 22 : 22; Ps. 47 : 10, 48 : 15; Ps. 66 : 7. Het is dezelfde formule, die in Ps. 2 : 7 breder wordt ingeleid. De koning geldt als zoon Gods. Deze plaatsen zijn de eenige in het O.T. waarbij God direct in vaderverhouding met den mensch wordt gebracht. De O.T.-ische profetische, religie is zeer terughoudend op dit punt, veel meer dan de israëlitische religie in het algemeen; immers in Israël komen namen voor als Abia, Abiël (vgl. hiervoor mijn opstel *La création de l' homme d' après l' image de Dieu*, in Oud-testamentische Studien II p. 99 n. 22). Ten opzichte van den israëlitischen koning heeft de profetische religie deze formule aanvaard. In Jesaja's profetie van den Messias (9 : 6) wordt deze zelfs met goddelijke epitheta aangeduid.

Buiten de Psalmen zijn echter ook de godsspraken der profeten aangaande de koningen zeer terughoudend in dit opzicht; men vergelijk, dat de Nathanspreuk 2 S. 7 : 14 niet zegt, dat Davids zoon een zoon Gods is, maar dat God hem *tot* een vader, en de koning hem *tot* een zoon zal zijn.

Naast Ps. 2 en 110 hebben wij nog te wijzen op Ps. 45 : (7), 8, waar de koning als God wordt aangesproken in den tekst, zooals die voor ons ligt.

Wij kunnen niet ontkomen aan de conclusie, dat in deze wendingen de oud-oostersche hofstijl, waarbij de koning als God wordt aangesproken (vgl. b.v. telkens in de El-Amarna-brieven) een rol speelt. Deze formules zijn blijkbaar aanvaard als traditioneele stijl, zonder dat men den letterlijken inhoud daarvan voor zijn rekening wenschte te nemen. Wij kunnen uit deze wendingen zeker niet besluiten tot een israëlitische beschouwing van een goddelijk koningschap.

Het is zeer goed mogelijk uit aversie tegen de formule bij het latere Jodendom de masoretische lezing in Ps. 110 : 3 te verklaren. Men las ondanks de *j a l d o e t e k a*, en liet in latere hss. zelfs de *j* uit het woord vallen. Zeer goed mogelijk is ook, dat deze lezing te danken is aan het sinds de 2de eeuw in het Jodendom opkomend verzet tegen de gangbare Messiaansche verklaring (die door het oudste Jodendom werd aanvaard, en door het Christendom was overgenomen. Men zie hiervoor Strack-Billerbeck: Komm. z. N.T. IV, 452 ff).

4. Behalve heerscher is de israëlitische koning ook priester, zooals Malkisedeq was. Slechts twee maal wordt deze figuur in het O.T. genoemd, in Gen. 14 en in Ps. 110. Door deze formule wordt het israëlitische koningschap te Jeruzalem in verband gebracht met de oude Jeruzalemsche priester-koningstraditie.

Met deze woorden van vs. 4 wordt dus deze oude Jeruzalemsche traditie onder Jahwe's bescherming geplaatst en voor het Jeruzalemsche Davidische koningshuis geldig verklaard. Het priesterschap, dat den Davididen toekomt, berust op oude landsheerlijke rechten, die nadrukkelijk door Jahwe worden bevestigd (Jahwe heeft gezworen en Hij heeft geen berouw!).

Het noemen van Malkisedeq heeft dus een belangrijke beteekenis. In Gen. 14 wordt hij genoemd als een priester van El eljon, den Allerhoogsten God. Deze priester-koning erkent Abraham als zijn meerdere, en Abraham erkent den priester-vorst door hem tienden te geven. In een interessante studie (A.R.W. 35) heeft H. S. Nyberg Gen. 14 laten zien als een officieel stuk uit Davids tijd, waarmee deze de rechten van Israël op Jeruzalem aantoonde.

Er kan achter dit stuk, dat immers een heel eigen karakter draagt binnen de Genesis-verhalen, zeker een dergelijke tendentie schuilen, minstens deze: om de Jeruzalemsche religievorm met de oud-israëlitische gelijk te schakelen. Op deze wijze kon de Jahwe-dienst in Jeruzalem worden voortgezet en kon Israëls koning zijn rechten op Jeruzalems troon doen gelden.

David heeft na de verovering van Jeruzalem blijkbaar alles gedaan om met de oude bevolking op goeden voet te leven en er banden mee aan te knopen; blijkens 2 S. 5 : 13, verzwagerde hij zich aan Jeruzalemsche families. Zoo doet hij ook met de Filisijnen; hij versloeg hen (2 S. 8 : 1), maar handelde zoo met hen, dat Ittai met de manschappen uit Gath hem het meest trouw waren (2 S. 15). Hij heeft in religieus en nationaal opzicht een zeer breedden blik gehad.

David heeft, door in de rechten te treden van het oude Jeruzalemsche koningschap, door daar spoedig het oud-israëlitische heiligdom, de ark, te plaatsen, m.e.w. door Jeruzalem tot staatkundige en cultische rijkshoofdstad te maken, een

daad gedaan van groote beteekenis. Hij heeft daarmee een centrum geschapen tusschen de Zuidelijke- en Noordelijke stammen in, heeft zich onttrokken aan de tegenstellingen, die in deze stammen aanwezig waren (en die later nog wel te voorschijn kwamen, men denke aan den opstand van Absalom van uit Hebron en van Jerobeam van uit Sichem) en zich een hooge, vaste, door tradities van eeuwen beschermde plaats verschafte, te midden van steden, stammen en clans.

Alleen in zijn tijd kan een beroep op Malkisedeq waarde hebben. Voor latere geslachten, vooral voor den tijd na de ballingschap zou een dergelijk beroep op een oud niet-Israëlietischen koning waardeloos zijn.

Het priester-koningschap van de Jeruzalemsche koningen is in later tijd niet meer erkend (Uzzia), maar in Davids en Salomo's dagen nog wel. David draagt de linnen ephod (2 Sam. 6). Davids zonen zijn priester (2 S. 8 : 18), David stelt Sadoq als priester aan. Salomo zette Abjar af (1 Kon. 2 : 27) en stelde Sadoq in diens plaats (1 Kon. 2 : 35), hij offert (1 Kon. 3) en wijdt den tempel in (1 Kon. 8). Dit alles geschiedt volgens oud-oostersch staatsrecht, dat ingevoerd was in Israël „naar de wijze van Malkisedeq”.

Kittel (Die Psalmen) hierin gevolgd door König (Die Psalmen), meent, dat de nadrukkelijke erkenning van het priesterschap van den koning in dezen Psalm te verklaren is uit den tijd, dat dit koning-priesterschap werd bestreden in Jeruzalem, dus uit den na-deuteronomischen tijd. Dit is m.i. een onmogelijkheid, omdat een beroep op het oud-Jeruzalemsche, vóór-Israëlietische priester-koningschap van Malkisedeq zeker toen niet als rechtsgrond zou zijn aanvaard! Immers Deutr. wil juist elk n Kanaänietischen invloed ter zijde stellen. Een figuur als Malkisedeq kan alleen als voorbeeld zijn gekozen in een tijd, toen de tegenstelling Israëlietisch-Kanaänietisch nog niet zoo scherp werd gesteld. Juist dit 4de vers van Ps. 110 wijst ons naar een ouderen tijd, naar Davids vestiging van het koningschap in Jeruzalem terug.

In Ps. 2 ontbreekt het priesterlijk element in het koningschap. Wij kunnen Ps. 2 daarom aan een jongere periode toe schrijven. Trouwens Ps. 2 vertoont ook vele andere kenmerken van latere profetische lyriek, zooals Kittel terecht opmerkt. Wanneer wij Ps. 2 en 110 vergelijken en wij beide beschouwen als liturgische stukken bij de koninklijke instelling, zouden wij Ps. 2 als een jongere liturgie kunnen beschouwen, die Ps. 110 heeft vervangen.

5—6. Adonaj is aan de rechterhand van den koning (merkwaardig, dat deze titel niet in den Psalm gebruikt wordt voor den Israëlietischen heerscher); de koning staat dus onder bescherming van Adonaj. Deze bescherming is van alles beslissende beteekenis, want de Heer heeft al zijn vijanden verslagen. Hij heeft ten dage van zijn toorn koningen verslagen; de dichter wijst hiermee naar de geschiedenis van het volk. Hij heeft ook den kop verslagen over de wijde aarde. Dit doet sterk denken aan een mythologische zinspeling. Willhausen (naar ik zag bij König, a.w. S. 497) heeft daarbij gedacht aan den Leviathan. König verzet zich hiertegen en acht dit „babyloniseerend”. Nu weten wij juist uit de R. Sjamra-litteratuur, dat de Leviathan een West-semietische figuur is. In een van deze teksten wordt gezegd: „toen gij versloegt ( t m h s L t n ) den Leviathan, de slang b r c h , gij een eind maaktet aan de slang c q l t , de machtige met zeven koppen.” (vgl. Jes. 27 : 1).

Het verbum m a c h a s wordt meermalen gebruikt in verband met mythologische zinspelingen, van het verslaan van het Rahab-monster. Vooral de uitdrukking: het hoofd over de wijde aarde heeft hij verslagen, doet denken aan een mythologisch feit. De verbinding van historische en mythologische gegevens, om de majesteit van Jahwe aan te duiden, vinden wij meermalen in het O.T. (b.v. Ps. 89 : 11, Jes. 51 : 9v.). Er is veel te zeggen voor de gedachte, dat in vs 6b wordt gezinspeeld op een mythologisch gebeuren. Er wordt in de verzen 5 en 6 dus op twee dingen gewezen, die Gods majesteit toonen: op een historisch en een vóór-historisch feit. Koningen en den kop van den draak (vgl. R. Sjamra-teksten: de machtige met de zeven koppen) heeft Jahwe verslagen. Hij kan dus helpen! Ook in de toekomst zal Hij dat doen: Hij zal gericht houden onder de volkeren, zich verzadigend aan lijken! De vreeselijkheid van Jahwe's toorn wordt in het O.T. meermalen op zulk een ontzettende wijze geteekend, vgl. b.v. Jes. 63 : 1—6; 66 : 24.

Vs. 7. Merkwaardig schijnt vs. 7 aan het eind van den Psalm achteraan te hinken. Het is niet mogelijk om vs. 7 evenals de voorgaande verzen op Jahwe te betrekken. Evenmin echter op den koning, die in den Psalm steeds aangesproken wordt. Ook degenen, die dezen Psalm als een eenheid zien, weten hiermee geen weg en meenen, dat het een onvolledig stuk tekst is.

Er is m.i. een mogelijkheid dit vers op te vatten als gesproken tot het volk.



Evenals Ps. 2 na een waarschuwing aan de vreemde vorsten, eindigt met een lofprijzing voor het volk, dat zich op Jahwe verlaat, zoo zou ook vs. 7 van Ps. 110 een lofprijzing op het volk kunnen zijn, het volk dat zulk een God en zulk een koning heeft.

Wij moeten dan vertalen: *men* zal onderweg uit de beek drinken, daarom zal men het hoofd verheffen. Er komt een tijd van rijkdom en vrijheid. De beken langs de wegen zullen vol water zijn, in Palestina een ongekende weelde! (vgl. Ez. 34 : 18—26). Daarom zal men het hoofd verheffen. Zij zullen vrij zijn, zonder gevaar (vgl. Ps. 3 : 4).

## SAMENVATTING.

De Psalm bezingt de eminente waardigheid van Israëls koning, die aan Jahwe's rechterhand (1) zit als de zoon Gods (3). God zal zijn heerschappij steunen, door de vijanden te verslaan (1) en Zelf den scepter voor hem te zwaaien (2). Daarom kan de koning heerschen over de vijanden (2 b). In de eeretekenen, die hij verkrijgt, heeft hij de hoogste macht ontvangen (3 a); God geeft hem de dauw des hemels (3 b).

Daarnaast heeft de koning recht op de priesterlijke waardigheid, waarbij hij steunt op de oude landsheerlijke rechten van Malkisedeq. Deze zijn door Jahwe als eeuwige rechten met een eed erkend (4).

God zal hem beschermen (5 a), Hij, die koningen en het oermonster verslagen heeft, dus alles vermag (5 b, 6 b), Hij, die ook in de toekomst gericht is over de volkeren zal houden in groote gestrengheid (6 a).

Daarom breekt met den nieuwen koning een heilstijd aan, een tijd van welvaart en vrijheid voor het volk (7).

De Psalm draagt geen eschatologisch karakter, maar is een zuivere koningspsalm, een liturgisch bestanddeel bij de troonsbestijging.

De korthed van uitdrukking wijst er op, dat wij met een ouden Psalm te doen hebben. Wanneer wij Ps. 2 hiermee vergelijken, blijkt de s'ijl veel weelderiger, ook sterker door den stijl van de latere profetische prediking b. invloed. Het ontbreken van een zinspeling op de priesterlijke functie van den koning brengt tot het vermoeden, dat Ps. 2 een jongere liturgie voor de troonsbestijging des konings is.

De tijd van het ontstaan van Ps. 110 is naar de meeste waarschijnlijkheid de Davidische, 't zij dat deze liturgische Psalm bij zijn inwijding als Jeruzalemsch koning (hierop een zinspeling in 2 S. 5 : 12?) werd gebruikt of bij die van de na David komende Jeruzalemsche koningen (Salomo). Slechts in dien tijd past een beroep op Malkisedeqs priester-koningschap.

Het Messiaansch karakter van dezen Psalm kan niet als oorspronkelijk worden gehandhaafd. Terwijl men van Ps. 2 nog zou kunnen meenen (zooals weer met nadruk door G. v. Rad, Z.A.W. 1940—41, S. 216 ff. voor alle koningspsalmen is verdedigd), dat deze zulk een universeele koninklijke waardigheid op het oog heeft, dat deze nauwelijks als voor een judeesch vorst geldend kan worden geacht en dat daarom deze Psalm heenwijst naar een ideaal koning<sup>1)</sup>, kan men deze beschouwing niet op Ps. 110 toepassen. Von Rad wil toch Ps. 110 in dit kader betrekken op grond van de overweging, dat in dezen psalm de vorst priesterlijke en koninklijke waardigheid verbindt, iets wat z.i. in Israël nooit verwerkelijkt was; daarom zou de in Ps. 110 geteekende priester-koning een profetische ideaal-figuur zijn.

Wij achten deze redenering onhoudbaar, alleen reeds om het feit, dat David en Salomo, ook volgens de ons bewaarde overlevering, inderdaad als opperpriesters werden beschouwd. Bovendien stelt de Psalm de priesterlijke waardigheid in verband met Malkisedeq, dus met het oud Jeruzalemsche koningschap, dus met een oud bestaand recht. De verbinding van koningschap en priesterschap is hier niet een nieuw ideaal, maar een oud recht, dat door Jahwe wordt erkend en bezworen. In Ps. 110 wordt geen enkel ideaal geteekend, maar wordt Gods genadewil aan den vorst voorgehouden. De vorst zit op den hoogen troon naast Jahwe, hij zit daar volgens Gods wil, onder Gods bescherming, en ontvangt Gods beloften. Van zijn heerschappij wordt niets gezegd, dan dat God hem die geeft, en dat God hem daarin zegenen zal. Deze zegen is, dat hij heerschen zal over zijn vijanden, dat de dauw hem zal besprenkelen. Van koninklijke rechten is sprake: zitten naast Jahwe, priester zijn; van plichten, van een ideaal, feitelijk niet. Daarentegen geeft de Psalm een reeks van beloften.

Dit alles past volkomen bij de inwijding van een nieuw vorst tot zijn grootsche, verantwoordelijke taak. Er is geen plaats voor een idealiseerende opvatting van dezen psalm.

TH. C. VRIEZEN.

Liever verklaren wij met Begrich, a.w. S. 29, de „superlatieve toon” in de koningspsalmen uit de aera van David, die de positie van een groot koning innam; de Judeesche vorsten in lateren tijd hebben de aanspraken van het Davidische koningschap gehandhaafd:

# Psalm 110.

## DE TEKST.

- 1 Van David. Een psalm.  
Aldus luidt het woord des HEEREN tot mijnen Heer:  
Zet u aan mijne rechterhand,  
totdat Ik uwe vijanden gesteld heb  
tot eene voetbank voor uwe voeten.
- 2 Uw sterken schepter zal zenden  
de HEERE uit Sion <sup>1)</sup>:  
Heersch te midden uwer vijanden <sup>2)</sup>.
- 3 Uw volk is een en al vrijwilligheid  
op den dag van uw veldtocht;  
in heilig sieraad <sup>3)</sup> uit den schoot des dageraads  
is u de dauw uwer jongelingschap.
- 4 De HEERE heeft gezworen en het berouwt Hem niet:  
Gij zijt priester voor altoos  
naar de wijze van Melchizedek.
- 5 De HEERE is aan uwe rechterhand,  
Hij verplettert koningen ten dage zijns toorns.
- 6 Hij oefent gericht <sup>4)</sup> onder de volken,  
maakt het vol lijken <sup>5)</sup>,  
verplettert (hunne) hoofden op een wijd veld <sup>6)</sup>.
- 7 Hij zal op den weg uit de beek drinken;  
daarom zal hij het hoofd opheffen.

## DE AANLEIDING.

Men heeft gemeend, dat deze psalm een verheerlijking bedoelde te zijn van Simon den Makkabeër, die 144—135 vóór Chr. een schitterend bewind over het Joodsche volk voerde. Bickell is zelfs zoo ver gegaan, dat hij een acrostichon ontdekte: de eerste letter van het Hebreeuwsche woord voor „zet u” (vs 1) zou met de eerste letters van de Hebreeuwsche woorden, waarmee vs 2, 3 en 4 beginnen, den naam Simon vormen. Het is vernuftig gevonden; alleen vraagt men zich af, waarom dat acrostichon midden in het eerste vs begint en niet met het eerste woord daarvan. En, als dit heele letterspel een bedenksel is van Bickell en niets meer dan dat, den vervalft een krachtig argument om dezen psalm op Simon den Makkabeër te betrekken. Zeker, men wijst er gaarne op, dat in dezen psalm de koningstitel gemist wordt en dat ook Simon dien nooit gedragen heeft, maar dat heeft een andere verklaring, zooals wij aanstonds zullen zien. Men legt er den nadruk op, dat een loflied op de voorspoedige regeering van dezen vorst niet misplaatst zou zijn (zie 1 Makk. 14 : 4—15), maar vergeet dan, dat diens alleenheerschappij over heel het politieke en economische leven een geheel ander karakter vertoont dan wat ons in dezen psalm geteekend wordt. Zelfs gaat het niet aan in vs 2v een toespeling te zien op Simons

<sup>1)</sup> Sommigen veranderen den Hebr. tekst zoo, dat deze woorden een bede tot God worden: **Mijn sterken schepper zend HEERE (of: God) uit Sion.**

<sup>2)</sup> Men wil wel voor kèrèb („midden”) lezen kera b” („strijd): Heersch in den strijd met uwe vijanden. Dan zouden we hier de omgekeerde verwisseling van kèrèb en kera b hebben als in 2 Sam. 17 : 11.

<sup>3)</sup> Volgens andere lezing: op heilige bergen. Ook wordt voorgesteld: verheerlijkt zijt gij, heilig.

<sup>4)</sup> Men heeft voorgesteld het eerste woord van vs. 6 met het slot van vs. 5 te verbinden: Hij richt koningen ten dage zijns toorns. Maar dan zweeft machas („verplettert”) zonder object in de lucht.

<sup>5)</sup> Er is voorgesteld: Hij vult de dalen met lijken; of weer anders: Hij vult met hunne lijken een wijd veld.

<sup>6)</sup> Men wil ook vertalen: verplettert hem, die het hoofd is over een wijd veld.



wapenfeit, waarbij hij de Syriërs volkomen uit Jeruzalem verdreef en hun burcht sloopte, zoodat hij de Joden van hun juk verlost.

Maar daar is meer. Men meende aan Simon te moeten denken, omdat onze psalm spreekt van iemand, die koning is en tegelijk priester naar de wijze van Melchizedek (vs 4). En heeft Simon niet den titel gevoerd van „hoogepriester en vorst van Gods volk” (1 Makk. 14 : 27v), welke titel op koperen platen gegrift zelfs werd aangeslagen aan een zuil op den berg Sion in de nabijheid van het tempelgebouw? Dit argument lijkt klemmender dan het in waarheid is. Simon stamde volgens 1 Makk. 2 : 1 af van het priestergeslacht Jojarib en volgens 1 Kron. 24 : 7 voerde dit geslacht zijn stamboom terug op Aäron. Dat wil dus zeggen, dat Simon krachtens zijn geboorte recht op het priesterschap kon doen gelden. Deze psalm spreekt echter van een koning, die dat niet kon doen. Vandaar de vergelijking met Melchizedek, den priesterkoning van Salem uit Gen. 14. De dichter zegt van dezen koning, dat dit het bijzondere aan hem is, dat hij behalve vorst ook priester is. Bij Simon stond het precies omgekeerd; aan hem was dit het bijzondere, dat hij, die krachtens geboorte priester kon zijn, ook vorst was. Daaruit volgt dus, dat deze psalm niet op Simon den Makkabeër kan slaan.

Maar op wien dan? Op David, zegt Sellin. Dan zou men dus in het opschrift *ledawid* moeten vertalen met: voor David (vgl. Ps. 72 : 1) en niet: van David. Maar daartegen geldt dit bezwaar, dat blijkens vs 2 de tempel reeds op den Sion staat. Datzelfde bezwaar is ook van kracht ten aanzien van de meening van Dennefeld en König, als zouden we hier een psalm van David voor ons hebben, waarbij König veronderstelt, dat hij speciaal voor diens zoon Salomo vervaardigd zou zijn. Maar dat laatste is al heel erg onwaarschijnlijk, daar hij dan door zijn eigen vader zou worden betiteld als „mijn Heer”. Het meeste is te zeggen voor de gedachte van Staerk, dat deze psalm het werk is van een hofdichter, die daarin de troonsbestijging van den nieuwen koning bezingt, al gaat Staerk weer te ver, wanneer hij daarin een soort van regeeringsprogram meent te zien naar aanleiding van den twist tusschen priesterschap en koning, waarbij de eerste ernaar zou streven de macht van den laatste te beknotten. Duidelijk gaat het hier over een vorst, die nog moet beginnen te regeren. Zie vs 2:

Uw sterken scepter zal zenden  
de HEERE uit Sion.

Hij heeft zoo juist den troon bestegen; Zie vs 1:

Aldus luidt het woord des HEEREN tot mijnen Heer:  
Zet u aan mijne rechterhand.

## DE INHOUD.

Met het bovenstaande is de inhoud van dit lied in het algemeen aangeduid. Een enkel woord nog over eenige bijzonderheden.

De psalm vangt aan met een Godswoord te releveeren, dat tot den koning gesproken is en dat wordt ingeleid met de bij de profeten zoo geliefde uitdrukking *ne'um Jahwè*, door ons vertaald met: „aldus luidt het woord des HEEREN”. Dat houdt daarom nog niet in, dat er met betrekking tot dezen koning een speciaal profetenwoord gesproken zou zijn geweest. Dat kan zoo zijn, maar het hoeft niet. Het is ook mogelijk, dat uit het feit van de troonsbestijging wordt afgeleid, dat daarin het woord en de wil van Israëls God tot openbaring komt, zonder welke de koning zijn heerschappij nooit verworven had.

De dichter noemt den vorst „mijn Heer”, en kent hem daarmee zonder twijfel hooge eere toe, al ligt in dezen term nog niet perse opgesloten, dat hij hem de goddelijke eere geeft. Dat laatste is wel het geval in wat erop volgt: de koning zit aan de rechterhand Gods, d.w.z. naar oud-Oostersch spraakgebruik, dat hij Gods vizier, Gods eerste minister is, door wien Hij zijn wil volvoert. Al gebruikt de dichter den vorm van den imperatief („zet u”), toch is dat op te vatten als een belofte <sup>1)</sup>: gij zult aan mijne rechterhand zitten, gij zult mijn gevolmachtigde zijn.

Totdat Ik uwe vijanden gesteld heb

tot eene voetbank voor uwe voeten.

Dat wil niet zeggen, dat dat zitten aan Gods rechterhand zou ophouden, zoodra alle vijanden voor hem neergelegd zouden zijn. Naar het Hebreeuwsche spraakgebruik houdt dit „totdat” in, dat de toestand van den hoofdzin voortduurt, ook als de tijdsbepaling van den bijzin vervuld zou zijn <sup>2)</sup>. De Heer blijft zitten ter rechter-

<sup>1)</sup> Zie Ges.-Kautzsch Hebr. Gramm. III c.

<sup>2)</sup> Ges. Kantzsch, Hebr. Gramm. 164 f.

hand Gods, ook nadat alle vijanden onderworpen zijn, en hij ze als zijn voetbank gebruikt heeft, zooals zoo plastisch gezegd wordt.

In vs 2 wordt de koning toegesproken, tenminste naar den huidige Hebreuwschen tekst. Volgens de correctie van sommigen zou vs 2 de bede van den koning zelf zijn. Neemt men die niet over, dan wordt hem toegezegd, dat God zijn sterken schepter zal doen uitgaan van Sion, d.w.z.: zijn koninklijke macht berust op goddelijk besluit en op goddelijke kracht, immers zij komt voort uit den heiligen tempel. Het is Israëlietisch gezegd, dat de koning regeert bij de gratie Gods.

Het gevolg van het feit, dat de koning krachtens goddelijke beschikking aldus krachtig zou regeeren, wordt uitgedrukt in de woorden:

Heersch te midden uwer vijanden.

Dan is dit een belofte van God aan den koning. En dus niet, zooals sommigen willen: een bede van den koning tot God. Aan den koning wordt toegezegd, dat hij de overhand zou hebben over al zijne vijanden.

Maar, eerdert het zoover wezen zal, moet er een harde strijd gestreden worden; den nieuw opgetreden vorst wacht een veldtocht. De dichter wil zijn koning met het oog daarop bemoedigen:

Uw volk is een en al vrijwilligheid

op den dag van uw veldtocht;

in heilig sieraad uit den schoot des dageraads

is u de dauw uwer jongelingschap.

„Een en al vrijwilligheid”, zoo vertalen wij het Hebreuwsche *nedabdh*, waarvan de meervoudsvorm de groote mate van vrijwilligheid aangeeft, die het ten strijde trekkende leger zou kenmerken. Zij zouden niet met lakschen tegenzin, maar met geestdrift vechten. En de jonge mannen, die het leger vormden, zouden zoo talrijk en zoo frisch zijn als de dauw, die in den prillen ochtend op het veld gespreid ligt. Het zou een verrukkelijk gezicht zijn dat dichte leger te zien staan uitgedost in volle wapenrusting, of zooals dat hier genoemd wordt: „in heilig sieraad”. Die aanblik waarborgde reeds de victorie.

Het tweede deel van den psalm begint met andermaal een woord des HEEREN aan te voeren; maar nu een woord uit het verleden:

De HEERE heeft gezwoeren en het berouwt Hem niet:

Gij zijt priester voor altoos

naar de wijze van Melchizedek.

De dichter denkt daarbij aan de grijze figuur, die Gen. 14 ons teekent, dien koning van Salem, die Abram zegent na zijn zegevierenden terugkeer uit den strijd en aan wien Abram de tienden betaalt. Hij verschijnt daar in eens en van zijn persoon en herkomst vernemen wij niets. Een ding weten wij wel van hem, want dat wordt uitdrukkelijk gezegd: hij was priester van den allerhoogsten God (Gen. 14 : 18). En dat, terwijl er nog geen geslacht van Levi of van Aäron bestond. Dat was mogelijk, doordat Melchizedek suo jure priester was. Zoo zou ook — zoo zingt onze dichter — deze koning priester zijn; hij zou dat recht aan geen afstamming of iets dergelijks ontleenen, precies als dat met Melchizedek het geval was geweest. Alleen met dit verschil, dat Melchizedek priester was voor den tijd van zijn leven, maar deze koning zou het voor altoos zijn, *melcham*, d.i. voor een toekomst, waarvan het einde zich in een nevelige verte verliest.

Dit priesterschap naar de wijze van Melchizedek vormt echter niet het hoofdelement in den psalm, doch is daarin slechts een nevengeachte, gelijk blijkt uit het vervolg van den gedachtengang, dat weer betrekking heeft op den strijd, die den koning wacht en waarvan ook al in vs 3 gesproken werd. Hij behoeft dien strijd niet te vreezen, want hij weet het: de HEERE is aan zijn rechterhand als zijn beschermert en helper. Zoo zingt de dichter hem toe. Het gevolg daarvan zal niet uitblijven:

Hij verplettert koningen ten dage zijns toorns.

Hij oefent gericht onder de volken,

maakt het vol lijken,

verplettert (hunne) hoofden op een wijd veld.

Aan plastiek laten deze woorden niets te wenschen over. Men ziet het slagveld voor zich; het ligt vol lijken en wijd in het rond getuigen de verpletterde hoofden van de vreeselijke verbetenheid van den strijd. Waarlijk, deze koning aanvaardt zijn bewind niet gemakkelijk en eerst na veel zwaren strijd zal hij in vrede kunnen regeeren.

Nog één trek voegt het laatste vs van dezen psalm aan het geschetste beeld toe:

Hij zal op den weg uit de beek drinken;

daarom zal hij het hoofd opheffen.



Het is duidelijk, dat hier een plotselinge persoonsverwisseling plaats heeft. Spreken vs 5 en 6 over God, in vs 7 gaat het over den koning, die de verslagen vijanden achterna zet en zich daarbij geen tijd geeft tot een rustigen maaltijd. Het eenige, dat hij zich veroorlooft, is een haastige dronk uit de beek langs den weg, dien hij afjaagt<sup>1)</sup>, en dan moet hij weer verder jagen, het vluchtende leger achterna. Maar daarom juist zal zijn victorie volkomen zijn, hij zal het hoofd ophellen. Men denkt onwillekeurig daarbij aan den naam van den Marduk-tempel te Babel, Esagila, het huis, waar men het hoofd ophelt, in welke uitdrukking het volle heil besloten ligt, dat in de gunst van den god gesmaakt zou worden. Zoo ook hier: deze overwinnende koning zal het volle heil ervaren en genieten, dat zijn God hem in zijn goedertierenheid schenken wilde in de volledige overwinning over zijn vijanden en de leedering van zijn onwankelbaar koninkrijk.

Met dit beeld eindigt de psalm. Het eind is ietwat abrupt, inderdaad, maar het is niet nodig daarom te veronderstellen, dat dit had slechts een fragment van zijn van een groter gedicht<sup>2)</sup>. In deze woorden heeft de dichter zijn vorst alles toegemeten wat hij voor hem begeerenswaard achtte, en het laat zich samenvatten in de ééne, de volkomen zegen over alle tegenstanders en de onbestreden heerschappij over de wereld.

## DE ACHTERGROND.

Het zou eenigzins zonderling kunnen schijnen, dat een dichter zulke grootsche verwachtingen kiestende van den koning over het dertiende-rijke van Judea, alhoewel die het ooit tot wereldheerscher zou kunnen brengen. Maar dan dient daarbij tweeërlei te worden bedacht. In de eerste plaats was naar de opvatting van het oude Oosten in principe iedere koning wereldheerscher en zijn rijk wereldrijk en zijn stad wereldcentrum, ook al was hij nog zoo onbetekenend en was zijn landje nog zoo klein.

Maar ten tweede — en dat is met betrekking tot dezen psalm veel belangrijker — deze koning wordt niet geteekend in het schema van een gewonen mensch. Denk maar aan zijn zitten aan Gods rechterhand, aan zijn altoos tijdens priesterchap. Dat zijn uitdrukkingen, die van een gewonen mensch niet gedaan mochten worden, omdat die mensch daarmee in de goddelijke sfeer verheven zou zijn en eschatologische betekenis zou verkrijgen.

Dat is de achtergrond van dezen psalm: de dichter ziet zijn vorst als een eschatologische figuur, als den Messias en zelf leeft hij in de verwachting, dat de eindtijd aanstaande is. Als hij de Messias-gedachte niet op dezen koning had toegepast, dan had hij hem nooit in zulke bewoordingen kunnen verheerlijken. Om met G r e e n a n n te spreken: wij hebben hier echten hoerij voor ons, zooals deze in Babylonië en in Egypte dagelijksch gebruik was, maar in Israél werden zulke uitdrukkingen nooit van een gewonen koning gebezigd doch alleen van den Messias. Wanneer derhalve een koning op dergelijke wijze geteekend wordt, dan ligt daarin opgesloten, dat hij als Messias werd beschouwd.

We vinden in dit lied de gewone trekken van het Messias-beeld terug. Noemen wij ze achtereenvolgens. 1. De koning zal als Gods gelijkwaardig in diens troon zitten (vs 1). 2. Hij zal zelf zijne vijanden niet aan zich onderwerpen, dat zal zijn God voor hem doen (vs 1v). 3. Hij is voor altoos priester, ook al verliest zijn afstamming hem dat recht niet (vs 4). 4. Omdat hij zijn rijk zal verwerven, wacht hem een harde strijd, waarin God hem de overwinning geven zal (vs 5v). 5. Maar aan het einde van dien strijd zal hij Gods volle heil ontvangen (vs 7).

De Messias is geen gewonen menschelijke figuur, maar behoort tot de sfeer der Godheid, met wie hij hetzelfde wezen en dezelfde heerlijkheid en dezelfde macht deelt. De Messias behoudt het rijk inderdaad, maar eerst na een tellen eind-strijd. De Messias zal omringd zijn van een talrijk volk, dat hem geheel vrijwillig als koning huldigt, en dat volk bestaat uit de vrouwen, die tusschen van een vijandige meederheid op zijn verlossende komst hopen. De Messias zal priester zijn en als zoodanig zijn volk vertegenwoordigen bij God en hante zonden verzoenen, en dat met krachtene Aäronische afstemming, want men verwachtte den Messias uit het koningshuis van David en uit den stam van Juda; het zou een priesterchap zijn buiten die afstemming om. De Messias zou zoo vereenzelvigd mogen worden met God, dat beiden ongemerkt van plaats verwisselen konden (zie vs 6 en 7); naar de voorstelling van oud-Israél was de Messias immers de zichtbare vertegenwoordiging van God zelf<sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> Zoo Valetton, Psalmen III, 140 v.

<sup>2)</sup> Zie mijn Christusverwachting in het O.T., 248 v.

Het feit, dat het hier over den Messias gaat, verklaart ook, waarom het woord „koning” ontbreekt, ook al gaat het duidelijk over een koning. Met betrekking tot den Messias was men zuinig met het woord „koning”, niet omdat de Messias niet inderdaad een Koning zou zijn, maar wel omdat de koningstitel te zeer besmet was met heidensche voorstellingen dan dat die adaequaat van den Messias gebruikt zou kunnen worden <sup>1)</sup>.

## DE WAARDE.

Zoo heeft deze psalmdichter zijn koning als Messias begroet. De historie zal hem wel geleerd hebben, dat hij dat ten onrechte gedaan had; ook de bewierookte koning was niet meer dan een mensch en zijn rijk zou geen macht oefenen over alle tegenstanders.

Maar daarmee heeft deze psalm niet alle waarde verloren. Als uiting van messiaansche verwachting blijft hij die wel degelijk behouden. Daarom bevreemdt het volstrekt niet, dat hij in het N.T. veelvuldig wordt aangehaald: Matth. 22 : 41 en par.pl; Hand. 2 : 34v; 1 Cor. 15 : 25; Hebr. 1 : 13; 5 : 6, 10; 6 : 20; 7 : 1, 10, 11, 15, 17, 21; 10 : 13. De psalm verdient dat volkomen, juist, omdat hij a.h.w. een compendium is van de messiaansche verwachting.

En dan belijdt de gemeente van Jezus Christus, dat deze verwachting, die de dichter gegrepen meende te hebben in de verschijning van zijn koning, in waarheid vleesch en bloed geworden is in Jezus van Nazareth. Zeker, in hem is de profetische verwachting aangaande den Messias slechts aanvankelijk vervuld en de volle vervulling wachten wij nog, omdat het O.T. geen onderscheid maakt tusschen de eerste komst van Christus in nederigheid en diens tweede komst in heerlijkheid. Maar dan toch in beginsel vervuld. Hij, Jezus, heeft deel aan het wezen en de glorie van God en is gezeten aan Gods rechterhand, als de gevolmachtigde uitvoerder van Gods soevereinen wil, als de voltrekker van diens wereldraad (zie Openb. 5). En in het bezit van die goddelijke waardigheid wacht hij af, totdat zich alle vijanden voor hem moeten nederwerpen. Dezelfde gedachte spreekt Paulus uit, als hij zegt in 1 Cor. 15 : 25: „Want hij (d.i. Christus) moet als koning heerschen, totdat Hij (d.i. God) alle vijanden onder zijne voeten zal gelegd hebben”. De verhooping aan des Vaders rechterhand heeft dus plaats gehad, eerdad de vijanden onderworpen zijn. Christus besteeg den troon Gods, afgezien van het feit, of dat hier op aarde al of niet wordt erkend. En dat blijft waar, ook al verzetten de vijanden zich nog zoo brutaal tegen hem. En eens zal de dag komen, waarop hij het hoofd zal opheffen, nadat in een ontzaglijken eindstrijd door hem een grootsche overwinning behaald zal zijn en dan zal al zijn volk met hem in de zege deelen. Van die eind-overwinning was Christus zeker. Sprak hij niet als afscheidswoord: „Mij is gegeven alle macht in hemel en op aarde” (Matth. 28 : 18)? En op grond daarvan is ook ieder, die bij dezen koning hoort, zeker van het einde als de volkomen zegepraal van het rijk van God en zijnen Christus (Openb. 11 : 17v; 19 : 6).

De dichter moge in zijn koning teleurgesteld zijn geweest, omdat deze geen goddelijk wezen, maar slechts een gewoon, zondig mensch was, zonder eenige vrees voor teleurstelling zingt de gemeente dit lied van haren Heiland, geen zondaar als wij, maar „God, boven allen te prijzen in eeuwigheid” (Rom. 9 : 5). Wel mag de gemeente met beving de toekomst tegengaan, omdat zij verwacht, dat die vreeselijke dingen in haar schoot bewaart; ontzaglijk zal de catastrofe zijn, die aan de komst in heerlijkheid van dezen Christus vooraf zal gaan, als God gericht oefent onder de volken en het vol lijken maakt. Maar evenwel doet zij het met groot geloof in het komend rijk van haren Heer en Koning, in wiens heerlijkheid zij deelen zal. Komt eens de dag, waarop alle vijanden van dezen Christus zullen ontdekken, dat zij zich vreeselijk vergist hebben, dat zal tegelijk de dag zijn, waarop het volk, dat geheel vrijwillig zich aan den dienst van dezen Koning gewijd heeft, verheerlijkt zal worden, een schare, die niemand tellen kan uit alle geslacht en taal en volk en natie (Openb. 7 : 9), een volk, dat door Christus als den eeuwigen priester van zonden is gereinigd (Openb. 7 : 14). Dat zij het geloof van de christenen ook, ja juist in dezen tijd. En dat vormt de blijvende waarde van Ps. 110, die van dit geloof de machtige vertolking is.

---

<sup>1)</sup> Zie mijn Christusverwachting, 124.



# Is Ps. CX een Messiaansche Psalm?

In de bekende „Kommentar zum N.T. aus Talmud und Midrasch" wijden Strack-Billerbeck een heel hoofdstuk aan dezen psalm, onder den titel: der „110. Psalm in der altrabbinischen Literatur". En zij beginnen met deze inleidende woorden: „Auf keiner alttestamentliche Stelle wird im N.T. so oft Bezug genommen, wie auf den 110. Psalm".

De citaten uit en verwijzingen naar Ps. 110 in het N.T. hebben alle betrekking op de verzen 1 en 4.

Ps. 110 : 1 (Een psalm Davids): „Jahwe zeide tot mijn Heer: zit aan mijn rechterhand, totdat ik uwe vijanden tot Uw voetbank maak" (heb gemaakt).

Ps. 110 : 4 „Jahwe heeft gezwoeren en het zal hem niet berouwen: gij zijt priester voor eeuwig, op de wijze van Melchisedek".

Ps. 110 : 1 is geciteerd in: Matth. 22 : 41 sq. (zie: 44); Marcus 12 : 36; Lucas 20 : 42—43.

Herinneringen aan — of verwijzingen naar — Ps. 110 : 1 vinden wij in: Matth. 26 : 64; Marcus 14 : 62 (een combinatie van Dan. 7 : 13 en Ps. 110 : 1) Lucas 22 : 69; Handelingen 2 : 33 sq; 5 : 31; 7 : 55 sq. Rom. 8 : 34; 1 Cor. 15 : 25; Eph. 1 : 20; Coll. 3 : 1; Hebr. 1 : 3; 1 : 13; 8 : 1; 10 : 12 sq. Openb. 3 : 21.

Ps. 110 : 4 is geciteerd in Hebr. 5 : 6; 7 : 21, terwijl Hebr. 5 : 10; 6 : 20; 7 : 11, 24 en 28 naar dit vers verwijzen.

Wat is de beteekenis van Ps. 110? Gunkel merkt op, dat Ps. 110 : 1 en 4 bevatten het „orakel van den „Poët-Laureate" aan zijn Heer (c.q. den regeerenden vorst), dien hij aanspreekt als een onderdaan met den titel „adonaj"; cf. I Sam. 22 : 12; 26 : 18; II Sam. 1 : 10; I Kon. 1 : 13, 17 etc.

„Aan mijn rechterhand" doet ons denken aan Egyptische voorstellingen van den Farao, zittend aan de rechterhand van de godheid op de goddelijke troon. De plaats aan de rechterhand van den koning is de hoogste eereplaats. (Ps. 45 : 10). Wanneer de dichter zegt: „gij zijt priester voor eeuwig" moet men die woorden niet letterlijk opvatten. „Voor eeuwig" is een dichterlijke vrijheid, door den onderdanigen dichter aan zijn koning toegekend, om sterke nadruk te leggen op de glorie en heerlijkheid van den koning.

Over de dateering van de Psalm loopen de meeningen uiteen. Gunkel meent, dat de hier-toegesproken koning een voor-exilisch vorst is. Anderen — onder wie wij tellen: Duhm, Budde, Ohlshausen, Hitzig e.a. — zijn van meening, dat het hier gaat over één van de Hoogepriester-koningen in de Makkab. tijd. Duhm identificeert hem zelfs met Simon (141 v. C.). Hij trekt deze conclusie niet slechts uit de inhoud van de verzen 1—4, maar vooral „aus dem durch Bickell entdeckten Umstande . . . , dass diese Verse ein Akrostichon mit dem Namen „Simon" sind; das „sjeb" mit dem das Orakel begint, liefert den ersten Buchstaben . . . etc." Maar ofschoon dus de meeningen zeer uiteenloopen, wat betreft de datum van onze Ps., moeten wij Gunkel gelijk geven, wanneer hij zegt: „Bedeutsam ist das Gedicht vor allem dadurch geworden, dass man die Königsgestalt, die es verherrlicht, später, als Juda's Königtum nicht mehr bestand, auf den König der Endzeit gedeutet hat." Dit gebeurde meer, cf. de zgn. Mess. Ps. 2.

Op de volgende plaatsen wordt Ps. 110 : 1 in het N.T. genoemd: in Matth. 22 : 41 sq. vinden we de rechtstreeksche vraag gesteld aan de Phariz.: „Wat dunkt gij van den Christus? Wiens zoon is hij?" In Marc. 12 : 35 sq. en Luc. 20 : 42—43 zegt Jezus: „Hoe zeggen de Schriften, dat Christus de zoon is van David?" En dan volgt Ps. 110 : 1. Met den titel „mijn Heer" wordt de Messias geteekend en dit wordt naar voren gebracht om te bewijzen, dat de Christus (Messias), die door David „Mijn Heer" wordt genoemd, niet de zoon van David kan zijn. De bedoeling van het argument in het evangelie is duidelijk. Wat komt de aardse afstamming van Jezus er op aan? Hij is Gods Zoon en daardoor ook Davids Heer. De schrijver geeft — bedektelijk — een conclusie te kennen, die nog verder gaat zelfs; nl., dat in alle 3 evangelies de evangelisten van meening zijn, dat Jezus in het geheel niet van David afstamde en daartoe doen zij een beroep op Ps. 110 : 1. Bij de Joden was de Davidische afstamming van den Messias een vaststaand feit tot den tijd van Bar-Kochba. Later echter was dit niet het geval. R. Akiba bv. noemt Bar-Kochba den Messias, al was deze niet Davids zoon. In Jezus' tijd en bij zijn volgelingen was er geen twijfel aan de afkomst van den Messias. Maar de niet-Christenen betwistten het Messias-schap van Jezus, omdat het twijfelachtig was tot welke stam hij behoorde. De genealogische

tafels in Matth. 1 : 1—17 en Lucas 3 : 33—38 hebben ongetwijfeld hun oorsprong te danken aan het verlangen, deze redeneering te weerleggen. Maar toen de Davidische afstamming van den Messias niet langer essentieel was en de Christenen natuurlijk toch nog overtuigd waren, dat in Jezus de Messias was verschenen, maakten de schrijvers van Matth. 22, Marcus 12 en Lucas 20 gebruik van Ps. 110 : 1, om te kennen te geven, dat de Messias niet noodzakelijk Davids zoon behoefde te zijn.

Maar dan komt de vraag onweerstaanbaar bij ons boven: waarom had men zulk een bewijs noodig? Wij moeten niet vergeten, dat in de eerste tijden van het Christendom de Messias meer en meer een hemelsche transcendentale figuur was geworden in het Jodendom en dat voor de Christenen de aardsche afstamming van den Messias daardoor een zaak van minder belang was geworden. De genealogische tafels in Matth. en Lucas weerspiegelen de oudere traditie: de Messias is Davids zoon. Aan den anderen kant wordt de „Davids zoon” in Matth. 22, Marcus 12 en Lucas 20 verbannen naar den achtergrond ten gunste van de transcendentale, hemelsche Messias, aan welke figuur de Joden van dien tijd gewoon waren. Dit feit ligt achter de conclusie van Matth. 22 : 46 „En niemand was in staat, hem te antwoorden” en eveneens achter de zinspelende op den hemelschen (verhoogden) Christus „aan de rechterhand van God” in de Handelingen, de Brieven van Paulus en de Openbaring.

Welke commentaar geeft het oude Jodendom op Ps. 110 : 1 en 4? De Targum kent geen Messiaansche verklaring van : 1, maar wel van : 4. Daar lezen wij: „Gij (David) zijt bestemd om koning te worden in de andere wereld, omdat gij een rechtvaardig koning geweest zijt.” De „priester op de wijze van Melchisedek” wordt hier niet genoemd; zoowel uit de Targum als uit de Rabb. commentaren op Ps. 110 : 4 blijkt, dat de exegeten eenigszins verlegen zaten met de vage figuur van Melchisedek. In Pesiq. 51a en Ab. R. Nathan 34 verschijnt deze nevelachtige figuur als de Messiaansche hoogepriester, aan de zijde van den Messiaanschen koning. Krachtens Ps. 110 : 4 wordt dan gezegd, dat de koning (Messias) hooger in eer zal worden gehouden dan de hoogepriester. Een Messias, die tegelijk hoogepriester was (in de beteekenis van Ps. 110), was onbekend in het Jodendom en van deze figuur wordt geen melding gemaakt in de Messiaansche verklaring van dit vers.

Van Ps. 110 : 1 wordt melding gemaakt in:

Midr. Teh. Ps. 2, waar de woorden „zit aan mijn rechterhand” verwijzen naar den Messias.

Midr. Teh. Ps. 18: „R. Juda (ongeveer 350 n. Chr.) heeft gezegd uit naam van R. Chama ben Chanina (ongeveer 260 n. Chr.): in den komenden tijd zal God den koning, den Messias, toestaan, te zitten aan Zijn rechterhand. Ps. 110 : 1.

De Midr. Teh. bevat heel weinig traditie van eenige ouderdom; het werd geschreven in een tijd van onderdrukking en ziet vóór zich uit naar betere tijden; de interpretatie wordt algemeen Messiaansch en elke bewering wordt toegelicht door een vers uit de Heilige geschriften. Op vele plaatsen in de Rabb. literatuur wordt Ps. 110 : 1 in verband gebracht met Abraham. Bv. Bab. Talm. Nedarim 32a; Midr. R. Lev. 25; Sanhedrin 108b; Jalkut I, 71; II, 18, 2; 49, 3; 116, 1; 146, 2; Midr. Tanch. 9a.

Just. Mart. (Dial. c. Tryph. 33 en 83) beweert, dat in dien tijd de Joden Ps. 110 met koning Hiskia in verband brachten.

De Targum geeft 2 verklaringen, die beiden naar David verwijzen. En zoo hebben wij het recht, de conclusie te trekken, dat de Rabb. literatuur over Ps. 110 : 1 geen sporen bevat van een Messiaansche toepassing. De N.T. auteurs echter beschouwen Ps. 110 : 1 als Messiaansch, waarschijnlijk omdat de tekst van de Septuaginta, die spreekt van „kuriós” (2 maal) hen ertoe bracht te denken, dat God had gezegd tot hun Messias... enz. De mogelijkheid blijft, dat zij reeds bekend waren met de Joodsche verklaringen, die later in de Midr. Teh. werden vastgelegd en gebaseerd op hun Mess. gevolgtrekkingen. Maar als wij bedenken, dat er geen Joodsche Mess. verklaringen bestaan van eenige ouderdom, mogen wij deze veronderstelling loslaten. Het is meer waarschijnlijk, dat de Joodsche en Christelijke Messiaansche verklaringen onafhankelijk van elkaar ontstonden. In hun zoeken naar Messiaansche bewijsteksten (Testimonia) werd de aandacht der Christenen gevestigd op Ps. 110 : 1, door de lezing der Septuaginta.

In de eerste eeuw van het Christendom werd de aardsche afkomst van den Messias door de Joden betrekkelijk genegeerd. Na de catastrofe van Bar-Kochba werd dit nog sterker het geval. Door zijn nederlaag werd aan Israëls hoop op herstel door politieke middelen de genadeslag toegebracht en de Joden vestigden hun geloof in de Messiaansche verwachtingen op dezen grond: „Wij — het Joodsche volk —



zijn machteloos, maar God zal het M<sup>ss</sup>. Koninkrijk op Zijn tijd brengen”.

Onder den invloed van deze ideeën werden de heilige boeken opnieuw nauwkeurig onderzocht en daardoor kwamen in het Jodendom M<sup>ss</sup>. verklaringen van passages, die tot nu toe niet als zoodanig herkend waren. Behalve de boven geciteerde opmerkingen uit de Rabb. literatuur vinden wij bv. een algemeen-M<sup>ss</sup>. verklaring van Ps. 110 : 1 in Seder E. R. 18, waar David wordt gezien als de koning van de eeuw des heils aan het eind der wereld. Ps. 110 : 2, 6 en 7 worden eveneens M<sup>ss</sup>. verklaard, ofschoon de M<sup>ss</sup>ias niet uitdrukkelijk wordt genoemd. Strack-B. onderstellen, dat de Joodsch-M<sup>ss</sup>. exegese van Ps. 110 : 1 al bestond v o o r den Chr. tijd en verklaren het lange stilzwijgen erover in de Rabb. literatuur door te beweren, dat de wederverschijning van deze exegese was te danken aan de controverse met de Christenen, wat betreft hun M<sup>ss</sup>. verklaring van deze pericoop. („Plö'zlich war sie einst verschwunden, unvermittelt trat sie wider hervor”). Dit is onmogelijk. Zoolang de Joden den M<sup>ss</sup>ias als Davids zoon beschouwden, was er geen sprake van een M<sup>ss</sup>. verklaring van Ps. 110 : 1. Wanneer men aanneemt, dat David de schrijver van den Ps. was, is het onmogelijk den titel „Mijn Heer” toe te passen op den M<sup>ss</sup>ias, die als Davids zoon werd gezien. De evangelisten realiseeren zich dit zeer duidelijk.

Nu Ps. 110 : 4.

In de Targum wordt dit vers stilzwijgend als M<sup>ss</sup>. beschouwd. Maar . . . vergetenwoordigt de Targum een oude traditie? De vraag is moeilijk te beantwoorden. In de oudste Rabb. literatuur vinden wij geen Messiaansche verklaring. Wellicht ontleende de Targum het denkbeeld aan de woorden: „Gij zijt een priester voor eeuwig”. Wij behoeven niet te groote waarde te hechten aan dit feit, want de Targum schijnt geen bijzondere beteekenis toe te kennen aan de uitdrukking „op de wijze van M.”, deze woorden worden zonder meer gepasseerd. In elk geval is de oudste Joodsche traditie op Ps. 110 : 4 niet-M<sup>ss</sup>.

Nedarim 32b (in vervolg op de commentaar op Ps. 110 : 1) is niet-M<sup>ss</sup>., en betreft het vers op Abraham. Hetzelfde is het geval met M<sup>dr</sup>. R. Gen. 46 (op Gen. 17 : 2); 55 (Gen. 22 : 2, 3). M<sup>dr</sup>. R. Lev. merkt op: op de wijze van Melchisedek, dat is: op grond van de uitspraak van M. M<sup>dr</sup>. Tanch. 33, 3 zinspeelt weer op Abraham en Pirké R. El. 8 is in denzelfden geest. Zoo ook verscheidene plaatsen in de Jalkut.

Elia Rabba brengt het woord met David in verband. De eenige uitzonderingen zijn Ab. R. Nathan 34 en Pesiq. 51a (boven genoemd), maar deze zijn zeker niet zeer oud. Mogelijk blijft, dat, toen de koning, die in deze psalm wordt toegesproken, was vergeten, de taal van : 4 de Joden herinnerde aan den M<sup>ss</sup>. koning, die aan het eind der dagen zou komen en zoo werd zoowel : 1 als : 4 soms verstaan, als betrekking hebbend op hem.

Wij kunnen dus — kort — als volgt onze conclusie trekken:

In de eerste eeuw van de kerk was geen M<sup>ss</sup>. interpretatie van Ps. 110 : 1 en 4 bekend in het Jodendom. In latere tijden kwam deze naar boven, toen de aardsche afkomst van den M<sup>ss</sup>ias als Davids zoon niet langer beschouwd werd als essentieel of als een vaststaand feit. Het Christendom, zoekend naar den M<sup>ss</sup>ias in het O.T. (Dit punt mogen wij nooit vergeten!) ontleende de M<sup>ss</sup>. exegese van : 1 aan de lezing van de Septuaginta. Voor de Christenen was de aardsche afkomst van den M<sup>ss</sup>ias een zaak van bijkomstig belang. Toen zij den M<sup>ss</sup>ias gevonden hadden in : 1, gingen zij over tot een M<sup>ss</sup>. toepassing van : 4. Melchisedek diende hen goed voor dit doel, daar zijn geboorte noch zijn dood in het O.T. worden genoemd, en, dus zegt de N.T. auteur: „Hij had geen begin en geen einde”. Dit sloot prachtig aan bij hun M<sup>ss</sup>iaansche concepties. Maar hierin waren zij historisch niet correct en de Joodsche exegese gaf hen geen precedent voor hun interpretatie.

ALB. VIS.

# De exegetische moeilijkheden van Psalm 110.

De exegetische behandeling van psalm 110 stuit op een aantal beduidende bezwaren. Zij vangen reeds aan in het eerste vers en houden dan verband met het auteurschap van David en het woord „tot mijnen Heer”. Dit probleem is overbekend door de discussie van Jezus met de Farizeën over de verhouding van Messias en Davids zoon (Matth. 22 : 41—46 etc.). Ook wanneer men het auteurschap van David ontkent blijft hier een probleem staan, daar men zich dan afvraagt hoe iemand er toe gekomen is het pseudoniem zo weinig kritisch te kiezen. Tot welken „Heer” spreekt David, of wat heeft de dichter zich voorgesteld, wanneer hij David tot dezen „Heer” laat spreken? Deze vraag blijve voorlopig onbeantwoord.

Wanneer men vervolgens de psalm leest, afgezien van het opschrift „voor David”, merkt men onmiddellijk, dat er een onloochenbare samenhang bestaat tussen de eerste drie verzen. Deze verbondenheid komt tot uiting in de vijfvoudige herhaling van de klank „eika”. Deze herhaling van een bepaalde klank is een kenmerk van Hebreeuwse poëzie, die ons duidelijker dan rythme en parallelismus membrorum de samenhang van een aantal verzen garandeert. De exegetische behandeling moet dus uitgaan van dit vaststaande feit: de onderlinge samenhang der eerste drie verzen. Zij worden ingeleid op de wijze van een profetische uitspraak. De uitspraak wordt aangeheven „over” iemand, die door den spreker als zijn „Heer” beschouwd wordt. De terminologie, waarin de uitspraak vervat is, wekt het vermoeden dat met deze „Heer” een koning bedoeld wordt, die regeert van Jeruzalem uit. Daar het bovendien niet ongebruikelijk is een koning met het onderhavige Hebreeuwse equivalent voor „Heer” aan te spreken, moge de vertaling van dit gezichtspunt uit beproefd worden. We lezen dan εἰς volgt:

1. Een Godsspraak over mijnen Heer.  
Zit aan Mijn rechterhand — ik stel Uw vijanden tot rustbank Uwer voeten.
2. Uw krachtige scepter doet de Heer van Zion uitgaan — heers temidden Uwer vijanden.
3. Uw volk is vrijwillige offerande op den dag van Uw heerban, in heilige feestkleding uit de schoot van de dageraad — Uwer is de dauw van Uw jeugd.

Geheel zonder moeilijkheden verloopt deze vertaling overigens niet. In het bijzonder vers 3 stelt ons voor een uitdrukkingwijze, die exceptioneel is en daarom ook aanleiding is geweest tot velerlei emendatie, die hier niet besproken hoeft te worden. In het algemeen verplaatst men de pauze van het vers liever achter „Uw heerban”, dan dat men deze achter „dageraad” laat staan. Bovenstaande vertaling heeft zich zo nauw mogelijk bij de masoretische overlevering aangesloten. De vertaling van de Septuaginta „μετὰ σοῦ ἡ ἀρχὴ ἐν ἡμέρᾳ τῆς δυνάμεώς σου ἐν ταῖς λαμπρότησιν τῶν ἁγίων” ἐκ γαρτρος προ ἐωσφόρου ἐξεγέννησά σε hoeft onze vertaling niet te beïnvloeden. Deze vertaling bewijst hoogstens, dat de messiaanse verklaring reeds in de sfeer van de Septuaginta voorkwam en is een typisch voorbeeld van het exegetiserend, actualiserend en niet slechts louter-vertalend karakter van de Griekse text. In elk geval heeft men na de lectuur van Ps. 110 : 1—3 den vasten indruk gekregen, dat er sprake is geweest van een aardse koning, aan wien overwinning wordt toegezegd op een wijze, die in de antieke wereld gebruikelijk is en met een beeld — de vijanden tot rustbank — dat b.v. in Egypte ook wel aanschouwelijk werd voorgesteld.

Een soortgelijke samenhang als tussen de verzen 1—3, valt te constateren in de verzen 5—7. Nu is het echter niet een verbondenheid door klank, maar de herhaling van een woord, die de samenhang vormt. We hebben hier te doen met een „trappenvers”, eveneens een voorkomende s'ijlfiguur van de Hebreeuwse poëzie. Het werkwoord „machats” van v. 5, wordt in v. 6 herhaald als „machats roosj”. In v. 7 keert dan het woord „roosj” terug.

Deze verzen geven het antwoord op de Godsspraak van 1—3 en in het bijzonder op de uitnodiging: Zet U aan Mijn rechterhand. Het antwoord wordt gegeven door denzelfde, die de Godsspraak heeft gebracht. Doordat men dit niet juist heeft ingezien werd het eerste woord van vers 5 reeds door de masoreten verkeerd opgevat. De koning is uitgenodigd om te zitten aan de rechterhand Gods. Dit kan men niet



beantwoorden door te zeggen: nu is God aan Uw rechterhand. De voorstelling van vers 1 is duidelijk, dat de koning plaats moet nemen aan de rechterhand Gods. Nu heeft zich deze acte voltrokken. Het „hoe” daarvan ontsnapt aan onze kennis. Bij de troonsbestijging? Bij een troonsbestijgingsrite eens per jaar? Er bestaat hierover literatuur en hypothese genoeg, maar psalm 110 brengt ons niet verder, dan wat wij hierover weten en veronderstellen kunnen. Wij vatten dus vers 5—7 op als het antwoord, uitgesproken door den spreker van de Godsspraak en vertaler:

5. „Mijn Heer is aan Uw rechterhand. Hij slaat op den dag van zijn toorn koningen.

6. Hij richt over de volken, allerwege lijken! Hij slaat een hoofd van een groot land.

7. Uit de beek drinkt hij, daarom verheft hij het hoofd.”

Wij moeten ons dus voorstellen, dat de verzen 5—7 gereciteerd zijn met het aangezicht naar God gewend. Zo vervult de koning de opdracht, die hem gewerd, tegelijk met de uitnodiging om aan Zijn rechterhand plaats te nemen. De terminologie herinnert aan de grote stijl, waarin over de Babylonische en Assyrische koningen met hun wereldrijken gesproken wordt. Deze stijl is gemeengoed en het mag ons niet verwonderen, wanneer deze aan het hof van een stadkoning ongewijzigd voorkomt. De ogenschijnlijke hybris van formules als „dag van zijn toorn” en „hij richt over de volken” wordt trouwens tot de ware proporties teruggebracht als men bedenkt, dat hier een aards koning in opdracht Gods handelt en dus in werkelijkheid niet anders is dan de tuchtroede van Zijn toorn en de voltrekker van Zijn gericht.

Blijkbaar ziet nu de psalmdichter bovendien naar een gebeurtenis, die bij de toeoorders bekend was en waarover hij dus geen nadere bijzonderheden hoefde te vertellen. Wij echter weten niet bij welke gelegenheid een koning tijdens veldtocht of vervolging van dorst versmachtte, maar door de dronk uit een beek tot nieuw leven kwam en zijn hoofd weer verhief. De door Schultz uitgesproken mening (Alttest. Theologie 4<sup>o</sup> Aufl. 1889, p. 153, Anm. 3), dat we met een torso te maken hebben, acht ik onwaarschijnlijk omdat we in v. 5—7 een duidelijk samenhangend trappenvers zagen, waarvan „roosj” de afsluiting is en waarbij we tussen de versdelen ook niet de toelichting mogen verwachten, die wij zouden wensen.

Van de gewonnen gezichtspunten uit, moeten wij ook trachten vers 4 te verstaan. De Godsspraak is onderstreept door een eed Gods. Deze schijnt betrekking te hebben op een priester en niet op een koning. De vertaling luidt:

4. Eed Gods — en niet berouwt het Hem —

Gij zijt priester voor eeuwig, op de wijze van Melchisedek.

Doordat men het woord „priester voor eeuwigheid” verstond in de zin van hogepriester en te weinig betekenis hechtte aan de priesterlijke functie van het koningschap, vooral in de eerste periode daarvan, zag men zich geplaagd voor onoverkomelijke moeilijkheden. Deze konden slechts worden opgelost, door de psalm te verplaatsen in de Mikkabese tijd, wanneer de functies van koning en hogepriester zijn ineengevloeid. (Zo b.v. Smend: Alttest. Religionsgeschichte, 2<sup>o</sup> Aufl. 1899, p. 373 e.a.). De opmerking, dat de verzen 1, 2, 3 en 4 een akrostichon vormen met de naam Simeon (zo Bickell en in zijn navolging Duhm) versterkte deze late datering. Men nam de moeilijkheden van zulk een late datering en ook het bezwaar, dat de psalm toch slechts ten dele een verstaanbaar akrostichon vormde, op de koop toe, om vers 4 als ziende op een hogepriester te kunnen verklaren. Datgene, wat ons echter over David en Salomo wordt overgeleverd doet ons wel degelijk hun priesterlijke, bemiddelende functie herkennen. Zij zijn krachtens het koningschap ook priesters en zij zijn het „voor eeuwig”, d.w.z. erfelijk.

De uitdrukking „naar de wijze van Melchisedek” is dan ook niet onbegrijpelijk. Toegeven, dat de mare van Melchisedek in het O.T. verder geen rol speelt, is het toch aannemelijk, dat de gedachte uitgaat naar een figuur, die op ideale wijze de functies van priester en koning verbond, dat was Melchisedek, de koning van Salem, priester van den El Eljon, die Abraham tegemoet trad met brood en wijn. Er is dus ook geen reden om „dibrati” en „malki” met Pedersen beide te verstaan als oude status constructus vormen (Israël II p. 708—709) en te vertalen „op de wijze van den koning der rechtvaardigheid”.

We hebben nu inderdaad slechts één plaats in het psalmboek, waar gesproken wordt over den koning als priester voor eeuwig, maar het komt ook slechts éénmaal voor, dat hij plechtig verklaard wordt tot Gods zoon (Ps. 2 : 7) of als „Elohiem” (Ps. 45 : 7) wordt aangesproken.

W<sup>e</sup> hebben dan echter ook reden om de psalm terug te brengen tot de eerste periode van het koningschap, voordat de priesterschap zijn functie duidelijker heeft afgegrensd van die van het koningschap. De psalm is niet onmogelijk in de mond van Nathan als een Godsspraak over zijn heer David, in samenhang met een geslaagde veldtocht. Deze David was het immers, die in priesterlijk gewaad danste voor de ark uit, van wie voorts wordt medegedeeld, dat hij brand- en dankoffers bracht en het volk zeggende (2 Sam. 6 : 14—19). Zijdelings wordt hierdoor dan tevens de hoge ouderdom van de Melchisedek-traditie bevestigd. Het opschrift „van David” moet dan echter meer betrekking hebben op de tijd van ontstaan, dan op den auteur, of in later dagen mechanisch aan de Godsspraak zijn toegevoegd.

*Enschede.*

M. A. BEEK.

---

## *Conferentie.*

Te 's-Gravenhage zal op Zaterdag 1 en Zondag 2 April a.s. telkens om  $\pm$  2.30 u. in Pulchri Studio een interconfessioneele conferentie worden gehouden. Sprekers zijn: Prof. Dr G. van der Leeuw (Ned. Herv.) en Prof. Dr H. J. H. H. Fortmann (R. Kath.). Voor inlichtingen en aanmeldingen gelieve men onder motto „Pro Rege” te schrijven naar Oude Schev. weg 86 F te Scheveningen.

---

## *Mededeling van de redactie.*

Daar door onvoorziene omstandigheden de omvang van dit nummer plotseling beperkt moest worden, ziet de Redactie zich tot haar spijt genoodzaakt het artikel van Dr H. N. Ridderbos over deze Psalm te laten overstaan tot het volgend nummer.



*Abonneert U op het*

**ALGEMEEN  
NEDERLANDS TIJDSCHRIFT  
VOOR WIJSBEGEERTE EN  
PSYCHOLOGIE**

waarin opgenomen

**De Annalen van het Genootschap voor  
Wetenschappelijke Philosophie**

Redactie: Prof. Dr G. A. van den Bergh van Eysinga (voorzitter),  
Dr D. Bartling, Prof. Dr H. J. F. W. Brugmans, Dr R. J. Kortmulder,  
Jhr Mr C. M. O. van Nispen tot Sevenaer, Prof. Dr H. J. Pos, Prof.  
Dr G. Revész, Prof. Dr F. Roels, Prof. Dr H. C. Rümke, Jhr Dr J. J. von  
Schmid, Prof. Dr H. J. de Vleeschauwer, Dr D. Wiersma, Dr C. J.  
Wijnaendts Francken en Dr P. H. van der Gulden (secretaris).

Abonnementsprijs per jaar f 5.25 voor aangeslotenen bij de Algemene  
Nederlandse Vereniging voor Wijsbegeerte en voor de leden van de met  
haar verbonden verenigingen. Eveneens voor alle studenten. Voor wie  
niet onder die categoriën vallen: f 7.78. Voor het buitenland resp.  
f 5.51 en f 8.13.

**VAN GORCUM & COMP. N.V. — UITGEVERS — ASSEN**

*Ook via de boekhandel*

---

*Een aardige versiering voor gang en hal,  
voor pastorie en kerkportaal*

vormt de herdruk van de oude

**ALGEMEENE KAARTE  
DER NEDERLANDSCHE REPUBLIEK  
VERDEELD NAAR DEZELVER  
KERKELIJK BESTUUR (1768)**

*door W. A. BACHIENE*

Predikant en professor der sterre- en aardrijkskunde  
te Maastricht

Originele grootte 27 x 22 cm, uitgevoerd op Oud-Hollands Van  
Gelder met geschepte rand, f 1.30; opgeplakt (gereed om op te  
hangen) f 2.05 en ingelijst achter glas met een passende eiken lijst  
(voorzover de materialen toereikend zijn) f 4.10.

Uw bijzondere aandacht vestigen wij op de uitgave, waarop de  
grensaanduidingen in oude stijl met de hand gekleurd zijn.  
De prijs daarvan is slechts één gulden extra!

**Van Gorcum & Comp. N.V.- Uitgevers - Assen**

*Ook via de boekhandel*

## Hervormd Kerkrecht

De voornaamste reglementaire bepalingen der Ned. Herv. Kerk. Systematisch gerangschikt met aanteekeningen en jurisprudentie door Mr H. H. Riepma.

Dit boek is bedoeld als praktische handleiding voor predikanten en Kerkelijke colleges, niet te vergeten ook leden van hogere besturen en tevens als studiewerk voor studenten. De schrijver heeft de diverse wets-artikelen van de Kerkelijke Reglementen over eenzelfde onderwerp bij elkander geplaatst en in onderling verband behandeld. Wanneer men de reglementen wil raadplegen, heeft men vaak grote moeilijkheden bij het zoeken. Een predikant zegt het zo: Als je wat weten wilt, neem je de reglementen. Maar op de plaats waar je het zoekt, omdat je het daar logisch moogt verwachten, staat het juist niet. Daarom is de verschijning van dit boek zo toe te juichen." Het ligt voor de hand, dat de schrijver zoveel mogelijk naar nauwkeurigheid en volledigheid gestreefd heeft. Het boek, dat nog volledig rekening heeft kunnen houden met de resultaten van de Synode-1939, is uitgevoerd in handig zakformaat Prijs f 3.05, geb. 65 ct.\* meer.

*Verkrijgbaar in de boekhandel en bij*

VAN GORCUM & COMP. N.V. - UITGEVERS - ASSEN

---

## De Ministerialiteit in het Graafschap Holland

door Dr D. Th. Enklaar

Van Gorcum's Historische Bibliotheek nr 26.

Dr Enklaar heeft hiermede een belangrijke bijdrage geleverd tot de kennis onzer Oud Vaderlandse rechtsgeschiedenis, die waardevolle, nieuwe gezichtspunten opent. De ministerialiteit in Holland is nog zo goed als onbekend. Het boek van F. L. Ganshof „Etude sur les ministeriales en Flandre et en Latharingie" is juist voor Holland onbetrouwbaar, omdat het op dat punt niet op eigen onderzoek berust. Het boek van wijlen Prof. Dr J. H. Gosses, „Welgeborenen en Huislieden" verwaarloost de ministerialiteit en ridderschap, terwijl ook de nieuwe literatuur terecht steunende op de beide boeken, het spoor bijster raakt, zodra zij de ministerialiteit in Holland raakt.

Prijs geb. f 3.50\* (ing. f 2.60\*).

*Verkrijgbaar in de boekhandel en bij*

VAN GORCUM & COMP. N.V. - UITGEVERS - ASSEN

---

*Nog verkrijgbaar:*

## De trek der Salzburgerse emigranten naar Zeeuwsch-Vlaanderen

door J. N. Pattist

Een interessant historisch document merendeels naar archivalische gegevens bewerkt.

Prijs f 0.42½

*Verkrijgbaar bij de boekhandel en bij*

VAN GORCUM & COMP. N.V. — UITGEVERS — ASSEN



# Vox Theologica

## Interacademiaal Theologisch Tijdschrift

ORGAAN VAN DE VEREEN. VAN STUDENTEN IN DE THEOL. FACULTEITEN IN NEDERLAND  
GEWIJD AAN DE STUDIE DER THEOLOGISCHE WETENSCHAP

### REDACTIE

C. F. BRÜSEWITZ (A'dam S.U.) Hoofdredacteur — MEJ. J. C. SCHREUDER  
(A'dam V.U.) Red.-Secr. — A. TROOST (Kampen) Admin. — N. K. VAN DEN  
AKKER (Utrecht) — J. BROUWER (Groningen) — C. A. MOLENAAR (Leiden)

Alle stukken voor de redactie aan:  
MEJ. J. C. SCHREUDER, EINDENHOUTSTR. 31, HAARLEM

### UITGEVERS

VAN GORCUM & COMP. N.V. (G. A. HAK & H. J. PRAKKE) - BRINK - ASSEN  
ABONNEMENTSPRIJS PER JAARGANG VAN 6 NUMMERS, f2.60\*, BUITENLAND f2.86\*

15e JAAR Nr 6



MEI 1944

### INHOUD

Woord vooraf . . . . .	97
Dr N. H. RIDDERBOS, Het lied van den Priester- Koning . . . . .	98
Prof. Dr F. W. GROSHEIDE, In den beginne was het Woord . . . . .	104
Dr A. F. N. LEKKERKERKER, Genade . . . . .	112
Dr C. W. MÖNNICH, Luther en het vraagstuk van de geschiedenis . . . . .	114

### UITGEVERS

VAN GORCUM & COMP. N.V. - UITGEVERSMAATSCHAPPIJ - ASSEN



## G. FLIPSE BIJBELFRAGMENTEN

LEESBOEK VOOR DE HOOGSTE KLASSEN VAN LAGERE SCHOLEN  
EN VOOR HET VOORTGEZET ONDERWIJS

bezorgd door T. van Buul

Eerste deeltje, Uit het Oude Testament, geill., 8e druk . . . f 0.90\*

Tweede deeltje, Uit het Nieuwe Testament, geill., 7e druk . . . 0.80\*

### HULPBOEKJE BIJ BIJBELFRAGMENTEN

samengesteld door T. van Buul

Eerste deeltje, Uit het Nieuwe Testament, geill. . . . . f 0.95\*

Tweede deeltje, Uit het Nieuwe Testament . . . . . 0.95\*

Verkrijgbaar bij de boekhandel en bij den uitgever

**J. B. WOLTERS - GRONINGEN, BATAVIA**



*Eerste klas*

Kleedermakerij naar maat

*J. Zonnestein*

Clercqstraat 68 - Telef. 81980

AMSTERDAM

Het beste adres voor Ambtskleeding

Coupeursbezoek door het geheele land zonder prijsverhooging



Abonneert U op:

## kerkediens

tijdschrift voor de kerkelijke practijk

Een tijdschrift, dat voorlicht op het gebied van: catechese huisbezoek, zielszorg, jeugdwerk, administratie, is onontbeerlijk, niet alleen voor predikanten, doch ook voor alle krachten die de gemeente willen dienen.

Kerkediens verschijnt onder redactie van:

Ds C. Aalders, D. Fokkema, Dr B. ter Haar Dzn., Ds F. H. Landsman, D. H. Landwehr, Ds P. J. Roscam Abbing, J. de Smalen, Ds J. Th. van Veenen, Ds W. A. Zeydner.

Abonnementsprijs f 2.60 per jaar.

**VAN GORCUM & COMP. N.V. — UITGEVERS — ASSEN**

*Ook via de boekhandel*



# Vox Theologica

## Interacademiaal Theologisch Tijdschrift

ORGAAN VAN DE VEREEN. VAN STUDENTEN IN DE THEOL. FACULTEITEN IN NEDERLAND  
GEWIJD AAN DE STUDIE DER THEOLOGISCHE WETENSCHAP

---

### REDACTIE

---

C. F. BRÜSEWITZ (A'dam S.U.) Hoofdredacteur — MEJ. J. C. SCHREUDER  
(A'dam V.U.) Red.-Secr. — A. TROOST (Kampen) Admin. — N. K. VAN DEN  
AKKER (Utrecht) — J. BROUWER (Groningen) — C. A. MOLENAAR (Leiden)

Alle stukken voor de redactie aan:  
MEJ. J. C. SCHREUDER, EINDENHOUTSTR. 31, HAARLEM

---

### UITGEVERS

---

VAN GORCUM & COMP. N.V. (G. A. HAK & H. J. PRAKKE) - BRINK - ASSEN  
ABONNEMENTSPRIJS PER JAARGANG VAN 6 NUMMERS, f 2.60\*, BUITENLAND f 2.86\*

15e JAAR Nr 6

MEI 1944

---

## Woord vooraf.

Onlangs ontving de redactie van een der lezers het verzoek een artikel te mogen schrijven naar aanleiding van een kort tevoren in ons tijdschrift geplaatste bijdrage. Nu is de „Vox Theologica” nooit een tijdschrift geweest waarin opzettelijk gelegenheid werd gegeven tot gedachtenwisseling. Theologische polemieken worden in Nederland hoofdzakelijk beoefend in de theologische (of kerkelijke) bladen die een bepaalde groep vertegenwoordigen en dan nog vaak slechts tusschen hen die tot die groep zelf behoren en aldus reeds een tamelijk breede basis van discussie hebben.

Toch heeft de redactie van ons tijdschrift in de laatste jaren het gemis gevoeld van een degelijke polemische samenwerking op heel dat breede gebied waarop de theologie wetenschappelijk wordt beoefend. Er is in de publicaties der theologen in boek en tijdschrift veelal een verder spinnen aan eigen draad met (althans publieke) negeering van de critiek die op het begin dier draad werd uitgebracht. En tegelijkertijd kan men telkens de klacht vernemen dat anderen geen serieuze aandacht schijnen te schenken aan wat men zelf publiceerde. Gedegen wetenschappelijke studies worden in de recensierubrieken („die zich niet leenen voor uitvoerige bespreking”, zoo luidt dan het bekende excuus) vaak slechts zeer in het algemeen aangekondigd en aanbevolen met de gebruikelijke aanmerkingen op enkele punten. En hoe zelden komt in een recensierubriek de critiek uit boven een plaatsen van eigen meening tegenover of naast die van den auteur wiens (wier) boek men „bespreekt”.

Daartegenover komt het de redactie voor dat het wetenschappelijk karakter der theologie eischt, dat, veel meer dan tot heden de gewoonte was, de werkers op dit terrein met elkaar in critisch denk-contact treden. Een zeer bescheiden stimulans in die richting heeft de „Vox Theologica” willen geven door in haar laatste jaargang opzettelijk aan haar recensenten te verzoeken de hun ter recensie toegestuurde boeken breed te willen bespreken. Het zou o.i. echter geen luxe zijn, wanneer er een theologisch vakblad bestond dat uitsluitend ten doel had de theologisch-wetenschappelijke polemieken te dienen.

Om dit alles echter niet slechts een vrome wensch te laten, wil de redactie thans

een poging doen om de bedoeling van de oprichters der Vox, zooals die uitgesproken is in de inleiding van het eerste nummer \*), te verwezenlijken. Wat de methode betreft, aansluitende bij de gewoonte der laatste jaren, zou de redactie, één van haar eerstvolgende „themanummers” (die 32 pag. compresdruk bevatten) willen wijden aan de polemiek, aan het theologisch-wetenschappelijke gesprek over concrete verschillpunten. Hierbij sta dan voorop dat dit nummer niet gebruikt worde voor discussies die meer in een engere kring van naaste geestverwanten der polemisten thuis behoren.

Met dit doel voor oogen, doet de redactie thans een oproep tot hen die in het bovenstaande een aannemelijke gedachte zien en verzoekt hun haar te berichten dat zij bereid zijn copy in te zenden voor een bijdrage die wetenschappelijk-critisch een artikel (of gedeelte daarvan) bespreekt dat, laat ons zeggen in een der vier laatste jaargangen van de „Vox Theologica” werd gepubliceerd.

Uiteraard zal een zóó op gang gebrachte dia-loog niet in de Vox ad infinitum kunnen worden voorgezet. In principe stelt de redactie daarom de mogelijkheid dat aan elk der beide auteurs over een zelfde onderwerp desgewenscht hoogstens tweemaal gelegenheid geboden wordt tot schrijven.

Ten slotte brengt de red. nog even in herinnering dat de „Vox Theologica” als studentenorgaan niet gewoon is haar artikelen te honoreeren. Voorts verzoekt de redactie bij toezegging van copy voor bovenbedoeld „Polemiek-nummer” mede te deelen de datum waarop men de copy denkt in te zenden, alsmede zoo mogelijk een schatting van de omvang.

REDACTIE.

\*) „Welnu, deze theologische bezinning wil dit tijdschrift dienen: het dient alleen de theologische studie. Het zal dit trachten te doen door het publiceeren van artikelen, die waardevol zijn voor de ontwikkeling van onze theologie, door het geven van overzicht over de theologie van den tegenwoordigen tijd, en over de belangrijke theologische litteratuur, door artikelen over theologische studie in binnen- en buitenland, door *gedachtenwisseling*.” Jaarg. I, pag. 1. (Wij cursiveerden - red.).

## Het lied van den Priester-Koning.

I. *Auteurschap*. Het opschrift luidt לָרֹד מִזְמֹר. Nu is dit wel te bedenken: ook wie, gelijk schrijver dezes, uitgaat van de Gereformeerde belijdenis aangaande de Schrift, kan niet bij elken Psalm uit het feit, dat het opschrift לָרֹד bevat, dadelijk concludereen, dat David de auteur van den Ps. is. Vooreerst zijn er ook onder de Gereformeerde schrijvers, die van oordeel zijn, dat de opschriften niet als canoniek moeten beschouwd worden, zie b.v. de Bondt, Geref. Theol. Tijdschr., 1938, pag. 153. En vervolgens staat het zeker niet voor alle gevallen vast, dat het opschrift לָרֹד bedoelt David als auteur te noemen.

Ps. 110 echter is één van de gevallen, waarbij we een canonieke „garantie” en exegese van het לָרֹד hebben. In het N.T. wordt immers David als auteur van dezen Ps. genoemd, zie Matt. 22 : 43 e.p.p., Hand. 2 : 34. Kan bij andere dergelijke N.T.ische uitspraken nog de mogelijkheid worden ter sprake gebracht, dat de sprekers zich hebben aangesloten bij de meening van hun tijdgenooten, zonder daarmee de juistheid van die meening te garandeeren, in ons geval is die mogelijkheid bij voorbaat buitengesloten. Want wanneer David niet *inderdaad* de auteur van Ps. 110 is, zou de redeneering van Matt. 22 : 41 vv. alle bewijskracht missen, gelijk b.v. Herkenne <sup>1)</sup> op juiste wijze aantoot. Wie dus aan de waarachtigheid van de Schrift en van Christus' woord wenscht vast te houden, moet wel David als auteur van dezen Ps. beschouwen.

We voegen hier nog twee opmerkingen aan toe. 1<sup>o</sup>. Gelijk bekend, valt er tegenwoordig een zeer duidelijke tendens te bespeuren de Psalmen vroeger te dateeren, dan men eenigen tijd geleden gewoon was. Ook verschillende van de „critische” geleerden houden het ervoor, dat gedeelten van onzen Psalmbundel uit Davids tijd, of mogelijk zelfs uit den prae-Davidischen tijd afkomstig zijn.

2<sup>o</sup>. Er is in onzen Ps. niets, dat met het Davidisch auteurschap in strijd komt. Eerder is het tegendeel het geval. G u n k e l spreekt van de „kragtvolle Frische des Liedes, die in die ältere Königszeit Judas zu führen scheint”. Dat de vermelding van Melchizedek op een laten oorsprong zou wijzen, wordt ook door auteurs als G u n k e l, M o w i n c k e l, Psalmenstudien III, pag. 92 v., bestreden. M o w i n c k e l schrijft

<sup>1)</sup> Wanneer, zooals hier, een auteur zonder nadere aanduiding wordt geciteerd, wordt bedoeld diens commentaar op de Psalmen, en wel in den nieuwsten druk.



zels: „Je früher wir den Psalm ansetzen, um zu wahrscheinlicher wird die Berufung auf Malkisädq statt auf David“. Ongetwijfeld is het opmerkelijk, dat de zanger geen enkel beroep op David, maar wel een beroep op Melchizedek doet. We zouden nog niet weten, in wiens mond het „naar de wijze van Melchizedek" beter zou passen, dan juist in Davids mond.

II. *Wie is de bezongene?* A. Ter voorloopige oriëntering geven we een zeer summier overzicht van de heerschende opvattingen. Velen meenen, dat het hier over een gewoon menschelijken koning gaat. Men kan met deze meening dan nog weer verschillende kanten uit. Sommigen houden het er voor — een tijdlang is deze meening wel overheerschend geweest —, dat we hier moeten denken aan één der Makkabeesche vorsten. Tegenwoordig vindt deze opvatting veel bestrijding, en wil men gedacht zien aan een prae-exilischen koning; hierbij is er nog weer verschil van meening over, of een bepaalde koning bedoeld is of dat we in onzen Ps. te doen hebben met een formulier, dat met het oog op verschillende koningen gebruikt werd. — Tegenover al de genoemde opvattingen staat de opinie, dat hier de Messias bezongen wordt, zie sub B. — Tenslotte is er nog een combinatie van deze twee opvattingen mogelijk. Zie daarvoor en voor andere nadere bijzonderheden sub E.

B. O.i. is deze Ps. Messiaansch, en wel direct-Messiaansch <sup>1)</sup>. Van de nieuwere „kritische" auteurs wordt deze opvatting verdedigd o.a. door Baethgen, door Kautzsch voor vs 5—7 (voor Kittel zie beneden). Voorts wordt deze Ps. zoo opgevat door vele „orthodoxe" Protestantsche (b.v. Delitzsch: zie voor hem nog beneden, Noordt zij) en Roomsche-Katholieke (b.v. Herkenne) auteurs. Dit is de opvatting, die het N.T. geeft (zie Matt. 22 : 41 vv. e.p.p., Hand. 2 : 34 v., 1 Kor. 15 : 25, Hebr. 1 : 13, 5 : 6, 7 : 17). Blijkens Matt. 22 : 41 vv. e.p.p. werd de Ps. ook door de rabbijnen in Jezus' dagen zoo opgevat, „ofschoon daarvan in de rabbijische geschriften vóór ongeveer 250 n. Chr. geen spoor valt te ontdekken, en men hem ook wel liet staan op Abraham, David of Hizkia" (Dr J. de Groot, De Psalmen, 1941, pag. 151). Voor Joodsche getuigenissen aangaande dezen Ps. zie voorts Reinke, Messianische Psalmen, II, pag. 153 vv.; vgl. deze uitspraak van Delitzsch: „wie denn auch die spätere Synagoge trotz der Klemme, in welche sie dieser Ps. gegenüber der Kirche brachte, dieser Anerkenntnis (nl. dat de Ps. Messiaansch is) sich nie ganz hat entziehen können".

C. We beroepen ons voor onze opvatting op het volgende. 1<sup>o</sup>. Het N.T. gaat ons in deze opvatting voor. We moeten hier nog iets nader op in gaan. Wanneer we alleen te doen hadden met een plaats als 1 Cor. 15 : 25, of zelfs als Hand. 2 : 34 v., zou het nog wel mogelijk zijn den Ps. indirect-Messiaansch op te vatten. Maar de redeneering, die Christus Matt. 22 : 41 vv. opbouwt, heeft toch wel alleen klem, wanneer de Ps. zeer speciaal direct-Messiaansch is. En, gelijk Delitzsch dit scherpzinnig aantoonde, datzelfde geldt toch feitelijk ook bij Hebr. 7 : 17; want wanneer reeds David of één van zijn opvolgers priester naar de wijze van Melchizedek kon genoemd worden, kon moeilijk Christus' priesterschap naar de wijze van Melchizedek aangehaald worden als bewijs voor de afschaffing van het Levietisch priesterschap.

2<sup>o</sup>. Gelijk boven is aangegeven, houden we David voor den auteur. Maar dan moet de Ps. wel direct-Messiaansch zijn. Want welken gewoon menschelijken vorst zou David als „mijn heer" hebben betiteld (zie vs 1)? Dat hij Salomo zou hebben kunnen noemen, is immers ondanks 1 Kon. 1 : 46, 1 Kron. 29 : 22 vv. zeer weinig waarschijnlijk (tegen König).

3<sup>o</sup>. Tot nu toe hebben we alleen argumenten gebruikt, die niet aan den Ps. zelf ontleend zijn. Een beschouwing van den Ps. zelf voert ons tot hetzelfde resultaat. We beroepen ons hier vooral op vs 4. De meening, dat in onzen Ps. een Makkabeesch vorst bezongen zou worden, bespreken we beneden. Maar dat afgedacht van de Makkabeeën een gewoon Israëlietisch vorst zoowel tot koning als tot priester zou zijn aangesteld, is o.i. onaanvaardbaar. Dit is een kwestie, die tegenwoordig veel besproken wordt. Velen achten het zeer wel mogelijk, dat een koning zich ook als priester liet eeren, zie b.v. Gunkel, Kittel, Mowinkel, a.w., pag. 91, Dürr, Psalm 110 im Lichte der neueren altorientalischen Forschung, 1929. Anderen bestrijden deze mogelijkheid, zie vooral Kaupel, Die Beziehungen der

<sup>1)</sup> De bedoeling van deze terminologie zal duidelijk zijn. Vele Psalmen zijn indirect-Messiaansch, d.w.z. ze spreken in de eerste plaats van een gewoon menschelijken koning, maar hun uitspraken worden vervuld in den Messias.

atl. Königtums zum Kult, 1930. Vgl. ook Walde, BZ 1931, pag. 195, en F. Nötscher, Th. Rv. 1931, pag. 11 vv.

Gunkel c.s. beroepen zich erop, dat ook in de andere Oostelijke landen — en trouwens niet alleen daar — „in der Person des Herrschers das Amt des Heerführers, Richters und Priesters vereinigt war” (Gunkel). Dit argument heeft voor ons geen groote beteekenis. Het moge al een algemeen Semietische gedachte geweest zijn, dat de koning als „zoon der godheid” opperpriester was, we mogen deze gedachte zoo maar niet aan Israël toeschrijven. Ieder moet toestemmen, dat Israëls godsdienst een geheel specifiek karakter droeg, en daarom moeten ook hier de Israëlitische bronnen beslissen.

Men beroept zich er dan op, dat de Israëlitische koning allerlei priesterlijke handelingen verricht. Er wordt verwezen naar 2 Sam. 6 : 14 (David danst voor de ark in een priesterlijken lijfrok), naar 2 Sam. 6 : 18; 1 Kon. 8 : 14, 56 (David en Salomo zegenen het volk), naar 2 Sam. 24 : 17; 1 Kon. 8 : 30 vv. (ze doen de voorbede voor het volk), naar 2 Sam. 6 : 13, 17; 1 Kon. 3 : 4, 15; 8 : 5, 63 enz. (de koningen offeren). — We moeten hier echter wel onderscheiden. Dat de koning een bijzondere plaats in den openbaren eeredienst had, ligt in den aard der zaak. Ook kan Delitzsch David een *episcopus circa sacra* noemen. Maar daar gaat het hier toch niet om. Wat zijn „priesterlijke” handelingen? Het doen van de voorbede kunnen we wel een priesterlijke handeling noemen, maar daarom is ieder, die een voorbede doet, toch nog geen priester in den specifiekken zin des woords! Hetzelfde geldt van het zegenen. Een specifiek priesterlijke handeling, waarvan het volvoeren gelijk staat met het dragen van den naam „priester”, is b.v. — 'k stem toe, dat het voorbeeld tendentius is — het betreden van het heilige en het offeren op het reukaltaar; maar dit is dan ook juist aan den koning verboden, 2 Kron. 26 : 16 vv. Nu moge Gunkel schrijven: „man muss bedenken, dass die älteren biblischen, von der Königszeit handelnden Bücher von „deuteronomistischer” d.h. von der Hand von Priestern bearbeitet sind, und dass eben diese in der späteren und spätesten Zeit in hochgeschwollenem Selbstgefühl jeden Eingriff weltlicher Herrscher in ihre Obliegenheiten als eine schwere Sünde betrachtet haben vgl II Chron. 26 : 16ff”, maar hier bevinden we ons op het gebied van onbewezen hypothesen. Als Gunkel vervolgt: „Daher ist es kein Wunder, dass die priesterliche Seite des Königtums in diesen Quellen sehr zurücktritt”, wordt daarmee implicite toegegeven, dat hij voor zijn beschouwingswijze weinig gronden heeft. En de sporen, die hij van de „priesterlijke Seite des Königtums” nog meent te vinden, achten wij blijkens het bovenstaande niet genoegzaam. Zeker, we stemmen toe, dat in den Richterentijd met zijn zedelijke en godsdienstige verwarring wel handelingen, die later uitsluitend door de priesters werden verricht, door niet-priesters zijn uitgeoefend — we denken speciaal aan het offeren. En daarmee hangt ook misschien wel samen, dat David ook nog zlf geofferd heeft, 2 Sam. 6 : 13, 17 (heeft Salomo ook eigenhandig geofferd, of liet hij het de priesters doen?; denk aan het „duizend brandofferen” van 1 Kon. 3 : 4)<sup>1)</sup>. Maar dat heeft in dit verband geen bewijskracht. Om dit maar weer te noemen: dat de koning het heilige mocht betreden, daarvan vinden we in de bronnen nergens een spoor. Van het begin van het Israëlitisch koningschap af waren, ondanks het gezegde, de koninklijke en priesterlijke functies wel zoozeer onderscheiden, dat de koning niet met den naam priester kon worden aangeduid. — Het sterkste argument voor Gunkel c.s. is o.i. nog 2 Sam. 8 : 18, waar staat, dat Davids zonen כהנים waren. Maar 1<sup>o</sup>. gaat het hier niet over den koning, maar zijn zonen; 2<sup>o</sup>. wordt wel aangenomen, dat כהן hier een speciale beteekenis heeft, zie Gesenius-Buhls Woordenboek s.v., met de daar genoemde literatuur.

Trouwens, Ps. 110 pleit zelf tegen de door Gunkel c.s. gegeven beschouwingswijze. Immers, wanneer de koning ook onder Israël *ipso facto* tevens priester was, dan doen zich bij Ps. 110 twee vragen gelden. Vooreerst: waarom was het dan noodig, dat in dezen Ps. met zoo bijzonder sterken nadruk aan den koning ook het priesterchap werd toegekend? Kittel e.a. trachten wel deze vraag te beantwoorden door de veronderstelling, dat de Ps. gedicht is in een tijd, „als das alte priesterliche Vorrecht des Königs durch die allmählich angewachsene Hierarchie im Wanken gebracht war”, maar zoo komt men van de eene hypothese tot de andere. — En de tweede vraag, die dan rijst, is deze: waarom was het noodig voor de verbinding van het koningschap en het priesterschap bepaald naar Melchizedek te verwijzen?

Bij een gewoon menschelijken vorst levert de verbinding van priesterschap en

<sup>1)</sup> Het beroep op 1 Kon. 12 : 35 vv. (Jerobeam I), 2 Kon. 16 : 12 v. (Achas), 2 Kon. 10 : 24 v. (Jehu voor den Baäl?) aanvaarden we niet: daar gaat het niet over den *legitiemen* cultus.



koningschap dus bezwaren op. Maar als we hier denken aan den Messias, vervalt elk bezwaar. Ook daarin zal de Messias, wil men: de groote Koning van de „Endzeit” boven de andere vorsten uitsteken, dat hij de koninklijke en de priesterlijke waardigheid in zijn persoon vereenigt. Datzelfde wordt van den Messias geprofeteerd — en ook hier toch als iets dat speciaal den Messias eigen is! — in Zach. 6 : 12 v.

4<sup>o</sup>. Wat de overige gegevens van den Ps. zelf betreft, we zeggen niet, dat ze de *direct*-Messiaansche opvatting *eischen*, maar ze pleiten er toch wel eerder voor, dan er tegen. We verwijzen vooreerst naar het „zit aan mijn rechterhand” van vs 1. We zouden het niet *per se* onmogelijk achten, dat deze uitdrukking in de eerste plaats op een gewoon menschelijken vorst betrekking had, evenzeer als dat o.i. het geval is met Ps. 2 : 7, 45 : 7, 72 : 8 enz. Maar het is buiten kijf, dat deze uitdrukking het best tot haar recht komt bij de *direct*-Messiaansche opvatting.

En voorts komen vss 5—7 hier in aanmerking. Dat deze vss hier werkelijk van belang zijn, toont alleen al de opvatting van Kittel (soortgelijk: Staerk, zie nog beneden). Kittel meent, dat in vs 1—4 de zanger zijn koning bezingt. Maar in vs 5—7 „erweitert sich die Szene. Sie wird eschatologisch”. Zoo ziet dit lied „den regierenden König zugleich im Lichte des messianischen Zukunfts-königs”. O.i. is een dergelijke opvatting altijd tweeslachtig, en moet ze indien eenigszins mogelijk vermeden worden <sup>1)</sup>. We zouden haar bij Ps. 110 zeker niet willen huldigen op grond van vs 5—7. Maar wel is waar, dat de uitdrukkingen van vs 5—7 bij de *direct*-Messiaansche opvatting bijzonder goed passen. „De dag van zijn toorn” kan dan met Kittel opgevat worden, als „der grosse und furchtbare Tag Jahwes, der Tag des Endgerichts Joel 2, 1 ff. und des Beginns der messianischen Zeit”.

D. Tegen de *direct*-Messiaansche opvatting worden voornamelijk twee argumenten ingebracht (zie vooral Kessler en Gunkel). 1<sup>o</sup>. De dichter richt zich tot „zijn heer”, „was nach dem Sprachgebrauch nur den gegenwärtigen Herrn, also hier den regierenden König, bedeuten kann” (Gunkel). Dit argument is o.i. niet sterk. מֶלֶךְ wordt gebruikt zoowel van koningen, als van andere hooggeplaatste personen. Dat „mijn heer” gewoonlijk een tegenwoordigen heerscher aanduidt, ligt in den aard der zaak. Maar er is geen voldoende reden aan te geven, waarom een profetische zanger, sprekende van den Messias, dezen niet als „mijn heer” zou kunnen betitelen, ook al moge deze betiteling „ohne Analogie” (Kessler) zijn. En elk bezwaar vervalt, wanneer we David voor den dichter houden. In Davids mond is „mijn heer” zeker een treffende aanduiding voor den grooten Koning der toekomst, en kan deze uitdrukking geen enkel misverstand wekken. — Tenslotte: dat in een profetisch-dichterlijk stuk een toekomstige persoon wordt toegesproken, heeft zeker niets bevreemdends, vgl. nog Jes. 8 : 8.

2<sup>o</sup>. Van meer belang is het tweede bezwaar. De Messias zelf bezit de volheid des Geestes. „Er bedarf dessen nicht, dass ein Prophet ihn darüber aufkläre, wer er sei oder wozu er bestimmt sei” (Kessler). — We moeten hier eerst de vraag stellen naar de beteekenis van הָאֲדֹנָי. Wij vertalen niet met Kittel e.a. door „voor, in betrekking tot”, maar door „tot”; zoo ook Kessler en vele anderen. De „heer” van den zanger wordt immers *toegesproken*, en dat in vs 1 en vs 2b door den Heere zelf. We moeten ons dus voorstellen — inzonder in deze dingen van voorstelbaarheid sprake kan zijn! —, dat de dichter „in den geest” gehoord heeft een stem, die tot „zijn heer” sprak. Is dit juist, dan is hiermee feitelijk het genoemde bezwaar reeds vervallen. — Toch willen we op deze weerlegging niet te sterken nadruk leggen. Hoe men de הָאֲדֹנָי ook opvat, en welke voorstellingswijze men verder wil huldigen, in elk geval hebben we hier te doen met een verheerlijking van den Messias, die, althans in de eerste plaats, voor de ooren van *derden* bestemd is. Men moet aan de inkleeding daarvan niet teveel gewicht hechten. Men lette erop, hoe weinig consequent die inkleeding is: nu eens wordt de „heer” van den zanger aangesproken door Jahwe, dan weer door den zanger, en tenslotte wordt over hem gesproken in de derde persoon. — Ten overvloede: dat de Messias zulk een profetische voorlichting niet noodig zou hebben, is ook nog aanvechtbaar. En des te meer moet in twijfel getrokken, dat het niet zoo *voorgesteld* kan worden, alsof de Messias zulk een boodschap van een profeet ontvangt.

E. Op andere opvattingen gaan we hier niet al te diep meer in. We vermelden nog het volgende: Kessler, König e.a. houden den Ps. voor *indirect*-Messiaansch. Volgens Kessler is David de hier in de eerste plaats toegesprokene, volgens König Salomo (althans in de „Grundlage” van dit lied). Staerk spreekt van „ein prophetisches-messianisches Huldigungslied an einen jüdischen

<sup>1)</sup> O.i. kan ze ook altijd vermeden worden.

König des Davidhauses, wohl für den Tag seiner Thronbesteigung". Voor Kittel zie reeds boven. Gunkel, Mowinckel, l.c., pag. 88 vv., Dürr, a.w., e.a. denken aan een orakel, dat gesproken werd bij de zalving van een koning, waarbij Mowinckel naar zijn gewoonte nadruk legt op het cultisch karakter. Schmidt ziet in den Ps. een gedicht, „das bei einer wiederkehrenden Gelegenheit, zum Eingang einer Kultushandlung, eben der feierlichen Beteiligung des Königs an der Gottesprozession, am Fest der Thronbesteigung Jahwes, seine ursprüngliche Stelle gehabt haben wird". — Onze bezwaren tegen deze opvattingen zijn met de verdediging van ons eigen standpunt gegeven. We gaan niet nader in op bijzondere bezwaren, die tegen elke opvatting aizonderlijk mogelijk kunnen worden ingebracht. We volstaan met de opmerking, dat Schmidts opvatting zoowel in haar opzet als in haar nadere uitwerking even interessant als aanvechtbaar is.

We spreken alleen nog iets nader over de meening, dat hier een Makkabeesch vorst bezongen wordt. Niet, omdat deze meening ons het belangrijkste lijkt, maar omdat het schijnen kan, dat ze een bevredigende verklaring van vs 4 weet te geven. Men denkt dan voornamelijk hetzij aan Jonathan, die door Alexander Balas in 153 tot hoogepriester werd benoemd, 1 Makkab. 10: 20 (Hitzig, Olshausen e.a.), hetzij aan Simon, die in 141 deze waardigheid door een volksbesluit verkreeg, 1 Makkab. 14: 41, 47 (Duhm, Budde e.a.). We wijzen op het volgende. 1<sup>o</sup>. Natuurlijk kan een geval als Ps. 110 niet op zichzelf beschouwd worden. Zooals reeds gezegd, er is tegenwoordig een sterke tendens de Psalmen weer voor ouder te houden, dan een tijdlang de „heerschende" opinie deed. O.i. beweegt men zich hiermee in de juiste richting. 2<sup>o</sup>. Dat men in de periode der Makkabeën een situatie zou kunnen vinden, waarin Ps. 110 passen zou, is meer schijn dan werkelijkheid, zie Baethgen, Herkenne, Staerk, Kittel, Mowinckel l.c., pag. 88 v. enz. 3<sup>o</sup>. In den tijd der Makkabeën wordt er juist over geklaagd, dat er geen profetie meer is, vgl. 1 Makkab. 14: 41. 4<sup>o</sup>. Dat de Ps. een akrostichon op Simon bevat (zie vs 1b, 2, 3, 4), is reeds herhaalde malen weerlegd.

F. Wij meenen dus, dat deze Ps. direct-Messiaansch is. O.i. is dit ook de eenige direct-Messiaansche Psalm, vgl. het artikel van schrijver dezes: „Christus in de Psalmen", Geref. Theol. Tijdschr., 44<sup>e</sup> Jaargang, 1943, pag. 129 vv. Natuurlijk heeft het zijn bezwaren aan een Ps. zulk een uitzonderingspositie toe te schrijven. Maar men vergete niet, dat deze Ps. ook reeds uit formeel oogpunt een geheel eenige plaats in den Psalmbundel inneemt, vgl. Kittels uitspraak: „das Lied nimmt innerhalb des Psalters insofern eine Sonderstellung ein, als es sich geradezu mit dem Terminus technicus für das profetische Orakel  $\text{נִבְיָה}$  bezeichnet. Es tritt damit in die Reihe der Profetensprüche".

Ook Delitzsch verdedigt de direct-Messiaansche opvatting, maar hij legt er nadruk op, dat de Ps. toch „zeitgeschichtliche Anknüpfungspunkte" heeft. Als zoodanig noemt hij b.v., dat bij de overbrenging van de ark naar den Sion geestelijk gezien Jahwe „David hinführt an seiner Seite zu thronen gestattete". — Inderdaad pleegt bij de inspiratie gebruik gemaakt te worden van het aanwezige bewustzijns-materiaal. Overigens moet men hier met het de aandacht vestigen op concrete gebeurtenissen voorzichtig zijn (zie nog sub IV, bij vs 6).

III. *Tekstcritiek.* Velen verwijderen zich meer of minder ver van T.M. Dat is te begrijpen. Vooreerst bieden andere Tekstgetuigen soms andere lezingen. En voorts, T.M. bevat — om het euphemistisch te zeggen — niet altijd goed loopende, gemakkelijk verstaanbare zinnen. Toch houden we ons hier overal <sup>1)</sup> aan T.M. (zooals die gegeven wordt door B.H.K<sup>3</sup>), zoo ook b.v. Delitzsch, Noordt zij, Vert. Ned. Bijbelgen., vgl. ook Kittel (die alleen in vs 6a een coniectuur aanvaardt). Niet, alsof het voor ons zou vaststaan, dat T.M. hier overal de juiste lezing biedt. Maar o.i. is noch wat afwijkende MSS geven, noch wat andere Tekstgetuigen opleveren, noch wat in coniecturen wordt voorgesteld, meer aanvaardbaar dan T.M. Men wijst er op, dat T.M. dikwijls duister, „hart", onverstaanbaar enz. is; maar niet vergeten mag worden, dat we hier met een „orakel" te doen hebben: terecht schrijft Noordt zij, dat David de Godsspraak meedeelt „in een duisteren en abrupten vorm, gelijk dit bij orakels past".

IV. *Bijzonderheden.* In het bovenstaande zijn reeds verschillende uitdrukkingen van den Ps. geëxegetiseerd. Het zal wel niet de bedoeling zijn, dat in elk artikel van deze aflevering een tot in alle bijzonderheden afdalende exegese van dezen Ps.

<sup>1)</sup> Voor de accentuatie in vs 3 zie beneden.



wordt gegeven. Wij bepalen ons daarom nu voorts tot opmerkingen over betwiste punten.

Bij het  $\gamma$  van *vs 1b* schrijft G u n k e l „mit Einschluss des Zielpunkts”, vgl. ook K ö n i g e.a. O.i. is deze opvatting minder nauwkeurig. De toegesprokene wordt uitgenodigd plaats te nemen aan Gods rechterhand, en hij kan daar rustig blijven zitten, terwijl onderhand zijn vijanden volkomen aan hem onderworpen worden. Er wordt niet gezegd, dat hij daarna die plaats moet verlaten, en evenmin, dat hij daarna op die plaats mag blijven zitten: de tijd na de onderwerping der vijanden komt niet in beschouwing. — Blijkens het gezegde geeft Paulus in 1 Kor. 15 : 24 vv. zeker niet een minder juiste exegese van  $\gamma$ ; trouwens, o.i. geeft Paulus daar in het geheel geen exegese van  $\gamma$  (tegen G u n k e l e.a.). — Wel pleit het  $\gamma$  o.i. tegen S c h m i d t s letterlijke opvatting van het „zitten aan Gods rechterhand”.

De scepter (*vs 2a*) is het teeken van koninklijke macht. Jahwe zal den scepter van den Messias uitstrekken uit Sion, zal dus zorgen, dat diens heerschappij zich uitstrekt met Sion als middelpunt.

Bij *vs 3* wenden we ons eerst tot het tweede gedeelte. יְלֹדֶת komt behalve hier alleen in Pred. 11 : 9 v. voor. Daar beteekent het „jeugd, jeugdige leeftijd”. Het moet mogelijk geacht worden, al ontbreekt het bewijs, dat het ook „de jeugdigen, jonge mannen” kan beteekenen, zooals ook bij ons „jeugd” een dubbele beteekenis heeft. Toch kan „uw jeugd” bij ons eerder beteekenen „uw jeugdige leeftijd”, dan „de U toebehoorende jeugdigen”; datzelfde geldt misschien ook wel van יְלֹדֶתֶךָ.

Afgedacht hiervan: hoe men *vs 3b* ook opvat, in elk geval is de uitdrukkingswijze nogal gedrongen, maar bij de vertaling „jeugdigen” is dat toch nog in sterkere mate het geval, dan bij de vertaling „jeugdige leeftijd”. Wij vatten dit versgedeelte dus als volgt op: jeugdige kracht zal U toestroomen, in haar werking gelijk aan den dauw, die, uit de schoot van den dageraad geboren, verfrist en verkwikt, nieuw leven schenkt. Zoo, wat de hoofdzaak betreft, met D u h m, G u n k e l (zie daar bewijsmateriaal) tegen de meeste nieuweren. — Vat men *vs 3b* zoo op, dan moet men het „in heilige sieradiën” tegen de Masoretische accenten in bij *vs 3a* trekken. Uit het „heilige sieradiën” moet men niet te veel afleiden, dat de Koning een priesterlijk volk heeft: de strijd voor dezen grooten Koning is een heilige strijd en daarbij passen de „heilige sieradiën”.

Melchizedek wordt in *vs 4* genoemd, omdat ook hij het koningschap en het priesterschap verenigde, en dat in Jeruzalem.

*Vs 5—7*. O.i. is in *vs 5 v.* de Heere subject, in *vs 7* de Messias. Er is zeker een wisseling van subject, maar het is niet met zekerheid aan te geven, waar die subject-wisseling plaats heeft; in elk geval is ze abrupt.

In *vs 6a* vertalen we: „vullend met lijken”; D e l i t z s c h: „vol wordt het met lijken”: deze vertaling ligt minder voor de hand. *Vs b* vatten we als volgt op: „Hij verplettert hoofden op het wijde veld”. Waarom zou men bij מַשֵּׁחַ een nadere bepaling verwachten? (tegen D e l i t z s c h): „koningen” staat in *vs 5b* toch ook zonder nadere bepaling. Dat מַשֵּׁחַ de naam van de Ammonietische hoofdstad zou zijn, of een toespeling op dien naam zou bevatten, is o.i. zeker moeilijk te aanvaarden (tegen D e l i t z s c h e.a., zie boven, sub II F).

In *vs 7* verbinden we, in overeenstemming met de accenten, בְּרִיךְ met het werkwoord. We denken aan de natuurlijke werking van een dronk water, vgl. Richt. 7 : 5 vv., 15 : 18 vv., 2 Sam. 23 : 15 vv. (tegen S c h m i d t e.a.). Ongetwijfeld is de inhoud van dit vs verrassend. We zien hier aangeduid, dat de Koning — al is het, dat Jahwe voor hem strijdt (wat in het voorgaande zeer sterken nadruk ontvangen heeft) — toch ook zelf heeft deel te nemen aan afmattende en uitputtende gevechten, waarbij een enkele dronk zoo maar uit een beek als een heerlijke verkwikking wordt gewaardeerd. En omdat de Koning zichzelf niet spaart, daarom zal hij, als overwinnaar, het hoofd omhoog heffen.

V. *Beteekenis*. Deze Ps. is van meer dan gewone beteekenis. Dat blijkt al wel uit zijn bijzondere plaats als eenige direct-Messiaansche Ps. Wanneer we over de beteekenis van den Ps. spreken, mag dit wel in het middelpunt geplaatst worden: hier wordt voor het eerst duidelijk uitgesproken, dat de Messias zoowel koning als priester zal zijn. Merkwaardig is daarbij, dat de priesterlijke waardigheid

aan Vorst Messias wordt toegekend in een Ps., waarin overigens het krijgshaftige van zijn regeering zoozeer op den voorgrond staat: blijkbaar wordt daartusschen geen tegenstelling gezien.

Verder moet er op gewezen, dat hier voor het eerst aan den Messias wordt beloofd de plaats aan Gods rechterhand, de hoogste eereplaats dus in hemel en op aarde. De hier gebruikte uitdrukking is een groote rol gaan spelen, zoowel in het N.T., als in de belijdenis der Kerk. — Ook van hoog belang zijn de woorden „naar de wijze van Melchizedek” in vs 4. De bedoeling van deze woorden moge in eerster instantie alleen zijn, de verbinding van koningschap en priesterschap te fundeeren met een beroep op een oud, eerwaardig voorbeeld, door de brief aan de Hebreëen wordt aangewezen, dat in deze uitdrukking diepten verscholen liggen, die aan den auteur zelf van dezen Ps. allicht zijn verborgen geweest. — Dan moet nog bijzondere aandacht worden geschonken aan het feit, dat David den Messias hier als „mijn heer” betitelt, vgl. Matt. 22 : 41 vv. e.p.p. Wanneer niemand minder dan David den Messias aanspreekt als „zijn heer”, terwijl de Messias toch ook tevens Davids zoon is, dan moet de Messias toch wel een gansch buitengewone — we mogen hier wel zeggen: een bovenmenselijke waardigheid hebben.

Tenslotte mogen nog gereleveerd worden enkele trekken van den Ps., die hoewel van secundaire beteekenis toch voldoende belang hebben om hier afzonderlijk te worden vermeld. Elk verzet tegen den Messias is tot mislukken gedoemd: Jahwe zelf brengt de vijanden van den Messias tot de meest volkomen onderwerping. In dichtelijke bewoordingen wordt gewaagd van de eeuwige jeugd van Vorst Messias. Ook wordt op schoone wijze het volk van den Messias beschreven: „één en al gewilligheid” zullen ze zijn. Wel wordt de Messias reeds in het begin uitgenoodigd plaats te nemen aan Jahwes rechterhand en strijdt Jahwe zelf voor Hem, maar dat neemt niet weg, dat de Priester-Koning ook zelf de bezwaren van den strijd zal ondervinden (vs 7a); juist in dien weg komt Hij dan ook tot de volkomen overwinning (vs 7b).

Voorburg.

Dr N. H. RIDDERBOS.

---

## *In den beginne was het woord.* <sup>1)</sup>

De wijze, waarop men de aanvangswoorden van het vierde evangelie verklaart, is beslissend voor de uitlegging van den geheelen proloog, en — tot op zekere hoogte — zelfs voor die van het geheele evangelie.

De uitlegging loopt gewoonlijk ongeveer als volgt. De woorden *in den beginne* staan op de plaats, die den meesten nadruk heeft, dus wil Johannes er in het bijzonder op wijzen. Hij wil mededeelen, dat de Logos, dien ieder kende, reeds in den beginne bestond, dat is: bestond van eeuwigheid.

Wij wagen het de juistheid van deze doorgaans gegeven verklaring te betwisten. Was inderdaad Logos in gebruik als naam voor den Middelaar? Het valt te betwijfelen. In het Nieuwe Testament is het Woord, het Woord Gods het gepredikte woord, het evangelie, de blijde boodschap der zaligheid. Slechts een heel enkele plaats en dan nog uitsluitend uit de geschriften van Johannes kan worden aangehaald, waar Logos voorkomt in den zin, dien het Joh. 1 : 1 moet hebben. We denken aan 1 Joh. 1 : 1 en Openb. 19 : 13. En de uitleggers van den nieuweren tijd hebben moeite te over gedaan om aan te toonen, waaraan Johannes den term kan hebben ontleend, zonder dat ze tot een eenparig oordeel kwamen. Is het dan waarschijnlijk, dat de oudste Christenen, bij wie men toch geen kennis van Philo en dergelijken mag aannemen, en evenmin de kunde om een vrij samengestelde redeneering op te zetten in verband met verschillende plaatsen uit het Oude Testament, den term Logos voor Christus hebben gekend en zelfs gebruikt? Daar staat tegenover, dat de uitdrukking *in den beginne* wel algemeen bekend was. Zij herinnert dadelijk aan den aanvang van den Bijbel en wil duidelijk, ook blijkens hetgeen er straks volgt, terugleiden naar de schepping. Reeds daarom is het het beste de eerste woorden van het vers als uitgangspunt te nemen voor de verklaring. Dat wordt ook daarom aanbevolen, omdat weliswaar in het vervolg niet wordt gezegd, wat onder Logos is te verstaan, veeleer, zij het dan indirect, te kennen wordt gegeven, dat een omschrijving niet kan worden

---

<sup>1)</sup> Men zal mij gelooven, als ik verklaar, dat voor dit artikel heel wat litteratuur is doorgelezen en ook dankbaar gebruikt. Het leek echter beter geen aanhalingen of verwijzingen op te nemen, omdat die, door het karakter en den opzet van dit artikel, veelal in ander verband en in anderen zin zouden zijn gebruikt dan hun schrijvers ze gaven.



gegeven, maar wel op allerlei manieren het werk van den Logos wordt geteekend en verklaard wordt, dat Jezus Christus de Logos is. Wij komen op deze dingen terug, wijzen er thans alleen in het kort op, om uit het feit, dat de geheele proloog de werken van den Logos vermeldt en aan het einde weer naar het begin terugkeert, af te leiden, dat de naam Logos niet als bekend wordt ondersteld, doch dat min of meer bewezen, althans aangeduid wordt, dat die naam terecht op Jezus werd toegepast. Dit argument klemmt te meer, als we er rekening mee houden, dat Jezus in heel het evangelie optreedt als het vleeschgeworden Woord.

Wij meenen Johannes' bedoeling met de eerste woorden van zijn boek aldus te mogen aangeven: de apostel wil meedeelen, dat in het bekende begin, toen hemel en aarde werden geschapen, de Logos reeds bestond.

Tegen deze verklaring zouden twee bedenkingen kunnen worden aangevoerd. De eerste is de woordorde. *In den beginne* heeft den meesten nadruk. Dat moge juist zijn, doch vergeten mag niet worden, dat Johannes door dit vooropplaatsen het best aan Gen. 1 : 1 kon herinneren en dat het achteraanplaatsen van Logos hem de gelegenheid bood op treffende wijze de tweede uitspraak te beginnen met het woord, waarmede de eerste sloot, geheel als hij het zoo dadelijk ook met *God* doet. Een ernstiger bezwaar valt uit de lidwoorden af te leiden. Bij *ἐν ἀρχῇ* ontbreekt het, vóór *Λόγος* staat het. Wijst dat niet duidelijk uit, dat Logos het bekende en *begin* het onbekende is? We betwijfelen het. *Ἐν ἀρχῇ* zonder lidwoord, stemt letterlijk overeen met Gen. 1 : 1 LXX. Vóór *Λόγος* daarentegen kon het lidwoord niet ontbreken. Zonder lidwoord zou er staan, dat er in het begin een woord was. Maar hier is een woord, dat blijken zal een heel bijzonder te zijn en dat daarom terstond door het lidwoord van alle andere woorden moest worden onderscheiden.

We gelooven dus, dat Johannes wil zeggen, in den beginne, toen hemel en aarde geschapen waren, was er reeds dat bepaalde Woord, over wien ik u nader ga onderlichten. Dat Woord gaat aan al het geschapene vooraf, is daarvan dus principieel onderscheiden.

Waarom Johannes den term Logos gebruikt, wat hij inhoudt, wie er mee aangeduid wordt, gaat hij thans door de teekening van een viertal verhoudingen in het licht stellen, de verhouding tot God, de verhouding tot de schepping, de verhouding tot de menschen, de verhouding tot de geloovigen. Hebben we dat aangehoord, dan weten we, dat de naam Logos voor Jezus Christus ten volle gerechtvaardigd is. Men kan de vraag stellen, waarom kiest Johannes dezen weg. Waarom schrijft hij dan niet heel eenvoudig: Jezus Christus, dien gij allen als uw Heiland kent, mag den naam Logos dragen en Hij mag dat in verband met de verschillende verhoudingen, waarin Hij staat tot God en tot het geschapene. Een vraag als deze is nooit met zekerheid te beantwoorden, wij hebben te aanvaarden, dat Johannes het zóó heeft gedaan en niet anders. We kunnen vermoeden, dat des apostels wijze van schrijven in verband staat met de bedoeling van zijn boek. Dat Jezus de Zoon van God was, werd, toen Johannes schreef, algemeen aanvaard. Niet minder, dat Hij de Zoon des menschen was. De evangelist moet prediken de bijzondere wijze, waarop Jezus God was en mensch tegelijk en hoe dat uitkomt in heel Zijn werk. Dat kan de evangelist doen, door één naam te gebruiken, waarin het alles ligt opgesloten, dien naam als een nieuwen naam voorop te stellen en dan aan te toonen, wat er in dien naam ligt uitgedrukt. Wanneer Johannes aldus den naam Logos gebruikt, wordt daardoor de openbaring omtrent Jezus Christus verder gebracht, we mogen zelfs zeggen, dat ze het hoogste punt bereikt, waartoe ze opklimt in het Nieuwe Testament.

Wij hebben reeds eenige malen ondersteld, dat de Logos dezelfde is als Jezus Christus. De tekst geeft ons het recht dat aan te nemen. Vs 7 vermeldt een getuigenis van Johannes den Dooper over het licht en we weten, dat de Dooper van Jezus heeft getuigd, Joh. 1 : 15, 29. De Logos heet het licht en dienzelfden naam gebruikt Jezus van zichzelf en wel in zulk een verband, dat moeilijk een toevallige gelijkheid van beeldspraak kan worden aangenomen, 8 : 12; 9 : 5. Vs 11 en 12 teekenen een werk, dat volgens het evangelie het werk van Christus is en nog duidelijker is in dit opzicht vs 14 en wat daarop volgt, vgl. Matth. 3 : 11. Zoo blijkt wel, dat Logos niet een attribuut van Jezus Christus is, maar dat Hij de Logos zelf is. We hebben daarmede tevens gevonden, dat naar de bedoeling van Johannes de Logos een persoon is, hetgeen trouwens door vs 1—3 reeds was te bewijzen. Als eerste resultaat mogen we uitspreken, dat de evangelist wil prediken, hoe Jezus Christus ook Logos moet worden genoemd en dat Hij als Logos van eeuwigheid bestond. In Gen. 1 : 1 wordt gesproken van iets, dat God in den beginne ging doen,

Joh. 1 : 1 verklaart, wie er in dat begin reeds was, Hij gaat aan al het geschapene vooraf, hoort niet tot de schepping, is eeuwig.

Dit eerste resultaat stelt ons in de gelegenheid terstond tot een tweede te komen. Er is veel strijd geweest over de vraag, wie in den proloog is bedoeld, de Zoon van God of de mensch Jezus. Gewoonlijk vraagt men: denkt Johannes aan den praëxistenten Zoon of aan den historischen Jezus, aan den Logos asarkos of aan den Logos ensarkos. Het ligt op zichzelf voor de hand een overgang aan te nemen bij vs 14, waar we lezen: *Het Woord is vleesch geworden*. Wie daar echter uit afleidt, dat hetgeen aan vs 14 voorafgaat, op den Logos asarkos doelt, komt in miserie. Heeft Johannes de Dooper van den praëxistenten Middelaar getuigd? En hoe dan, heeft God hem, al was Jezus reeds geboren, op bijzondere wijze door den Geest kennis gegeven van dat praëxistente bestaan? Moet het zijn in de wereld, het komen tot de zijnen verstaan worden van den Logos asarkos? En alweer, hoe dan, hebben we te denken aan de openbaringen van den Zoon in de oude bedeeling, past dat in dit verband? Men heeft den knoop doorgemaakt en in heel den proloog den historischen Jezus tot subject gemaakt. Maar kan van Hem gezegd worden, dat Hij in den beginne bij God was, dat alle dingen door Hem ontstaan zijn, dat Hij vleesch geworden is? Hier rijzen vele moeilijkheden.

Nemen we echter aan, dat Johannes wil leeren, dat de Logos er in den beginne was en dat deze Logos Jezus Christus is, dan komt de zaak anders te staan. Men behoeft dan niet bepaald te vragen, wie is hier en wie is daar bedoeld, want alle nadruk valt op de identiteit. Aan den éénen Logos Jezus komen alle namen en alle werken toe. De werken worden ons niet in een chronologische, maar in een geheel andere orde meegedeeld, want alle chronologie is bij den Logos uit den booze. Van den éénen Logos, die onder alles Logos is en blijft, wordt ons veel geopenbaard en dat met het oog op hetgeen verder in het evangelie wordt gepredikt. Wij moesten zien, wat achter het daar verhaalde werk van Jezus staat, Jezus is onder alles de Logos en de Logos is God. De proloog geeft ons geen theorie over den Logos, maar zegt ons, wat wij van den Logos, van Jezus Christus hebben te gelooven en hij verbindt aan dat geloof het kinschap Gods, vs 12. Alles is hier, om een nieuw woord te gebruiken, existentieel in den vollen zin van het woord, het is een prediking, die ons raakt, ons zalig spreekt of ons veroordeelt. De Logos wordt gekarakteriseerd, opdat wij zouden weten, wat we aan Hem hebben.

De naam Logos geeft van het werk van Jezus Christus iets eigens te kennen, nog weer iets anders dan de naam Zoon van God, omdat bij Logos ook op de vleeschwording wordt gelet. Het vleeschworden is eigen aan den Logos. Weer zien we, dat Logos geen attribuut is van Jezus Christus.

Wij hebben nu nader te letten op de karakteriseering, welke Johannes geeft van het werk van den Logos. Hij doet het, door, als we reeds zagen, te spreken van een viertal verhoudingen, waarin de Logos staat en waarin Hij Zijn heerlijkheid heeft geopenbaard en nog openbaart. Het is voor ons doel niet noodig, een uitvoerige exegese van alle onderdeelen te geven, we kunnen ons bepalen tot een op zulk een exegese berustende weergave van de hoofdzaken. Johannes geeft ons een dergelijke teekening van het werk van den Logos, dat hij daardoor het gebruik van den naam Logos rechtvaardigt.

Wanneer Johannes schrijft, dat de Logos was πρὸς τὸν θεόν, geeft hij daarmee, hetzij men πρὸς door *bij* vertale, hetzij, wat naar ons oordeel de voorkeur verdient, door *in betrekking tot*, in ieder geval te kennen dat de Logos in een zeer bijzondere verhouding tot God stond. Dat zeer bijzondere ligt enerzijds uitgedrukt in het voorzetsel πρὸς, dat zelden in dezen zin voorkomt, maar vooral ook in ἦν. De verhouding is er één, die reeds in den beginne bestond, aan alle andere verhoudingen voorafgaat, onafscheidslijk verbonden is met het bestaan van den Logos zelf. En nu is het, alsof de evangelist terstond misverstand wil voorkomen. Zeker, de Logos staat in een bepaalde verhouding tot God. Maar Johannes doet geen poging om die verhouding nader te omschrijven, doch laat volgen een uitdrukking, waarmee alles gezegd is: θεὸς ἦν ὁ λόγος. Dat θεὸς niet maar vooropstaat om bij het voorafgaande θεόν aan te sluiten, doch omdat het nadruk heeft, mag worden afgeleid uit het verband, dat immers een en ander wil meedeelen omtrent den Logos. Reeds daarom moet θεὸς als praedicaat worden genomen, in dezelfde richting wijs het ontbreken van het lidwoord, vgl. Deut. 4 : 35 LXX; Joh. 4 : 24 (πνεῦμα). Trouwens het plaatsen van een lidwoord zou en de gedachte aan polytheïsme kunnen doen opkomen (die bepaalde god), de onderscheiding van subject en praedicaat



nog moeilijker maken en zeggen, dat God en de Logos identiek waren, zulks in strijd met wat we verder in den proloog lezen.

De vraag, hoe de Logos tegelijkertijd  $\pi\rho\acute{o}s\ \tau\acute{o}\nu\ \theta\epsilon\acute{o}\nu$  kan zijn en  $\theta\epsilon\acute{o}s$ , is niet op te lossen. Men geeft die oplossing zeker niet door  $\theta\epsilon\acute{o}s$  op te vatten als goddelijk of van goddelijk karakter. Dat zou door  $\theta\epsilon\omicron\iota s$ , in geen geval door een enkel van het driemaal geplaatste  $\theta\epsilon\acute{o}s$  kunnen zijn uitgedrukt. We staan hier voor een mysterie, we raken aan het Goddelijke en kunnen dan niet verstaan, slechts gelooven en aanbidden. Daar wil Johannes ons aan het begin van zijn boek heeleiden, gelijk hij aan het einde bestuigt, 20 : 31. Dat dit de bedoeling is, blijkt uit de herhaling. *Deze was in den beginne bij God.* De zin bevat niets, dat nog niet gezegd was, maar stelt met grooten nadruk het feit vast, waarop Johannes ons vóór alle dingen wil wijzen. Er was reeds in den beginne een verhouding tusschen den Logos en God.

Aan het einde, vs 18, komt de proloog op het God zijn van den Logos terug. Dit vers plaatst ons voor vele moeilijkheden. Moet  $\theta\epsilon\acute{o}s$  dan wel  $\upsilon\acute{\iota}o s$  worden gelezen? Is aan  $\mu\omicron\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\eta s\ \theta\epsilon\acute{o}s$  een goeden zin te geven? Wat is de beteekenis van  $\mu\omicron\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\eta s$ ? Waarop ziet  $\acute{\omicron}\nu$ , op de praeeïstentie, op de verhooging, op hetgeen ten allen tijde het geval is? Hoe moet  $\epsilon\iota s\ \tau\acute{o}\nu\ \kappa\acute{o}\lambda\pi\omicron\nu$  worden verklaard? Wij kunnen op deze vragen thans niet ingaan, we somden ze op om er aan te herinneren, dat, hoe men ze ook beantwoordt, in elk geval vs 18 weer spreekt van de verhouding tusschen God en den Logos, die, immers blijkens het voorafgaande Jezus Christus, in vs 18 onder den naam van eengeboren God of Zoon voorkomt en in zooverre het eigenlijke subject van dat vers kan worden genoemd.

De proloog eindigt door terug te keeren naar het begin en te spreken van de verhouding van den Logos tot God. Dat is de hoofdzaak, de grondslag van al het andere. De verschillende verhoudingen, die ons worden voorgesteld, dragen niet alle hetzelfde karakter. Geheel eenig en aan alles voorafgaande is die van den Logos tot God.

Na de verhouding tot God spreekt Johannes over die van den Logos tot al het geschapene. Wanneer Johannes eerst heeft gezegd, dat de Logos God is, volgt daar vanzelf uit, dat Hij deel heeft aan de Goddelijke werken en zoo sluit wat over de schepping gezegd wordt, logisch bij het voorafgaande aan.  $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$  lezen we, het wijst op de afzonderlijke dingen en verklaart duidelijk, dat er niets is, dat niet door den Logos is geworden. Er is geen stof, er zijn geen wezens, of ze danken aan Hem hun ontstaan. Merkwaardig is, dat de praepositie  $\delta\iota\acute{\alpha}$  is gebruikt, immers juist het woord, dat we meer dan eens vinden, wanneer aangegeven wordt, wat de Zoon bij de schepping heeft gedaan, Kol. 1 : 16; Hebr. 1 : 2. Dit  $\delta\iota\acute{\alpha}$  mag misschien worden omschreven als aan de dingen hun eigen karakter gevend. Van hoeveel belang voor den evangelist de verhouding van den Logos tot de schepping is, blijkt uit het feit, dat hij na zijn positieve uitspraak ook nog een negatieve geeft, zonder den Logos is niets ontstaan. Met het eeuwenoude verschil van meening over de vraag, of de woorden  $\delta\ \gamma\acute{\epsilon}\gamma\omicron\nu\epsilon\nu$  bij het voorafgaande dan wel bij het volgende moeten worden genomen, behoeven we ons thans niet bezig te houden, we volstaan met de mededeeling, dat ze naar ons gevoelen met het voorafgaande behooren te worden verbonden en aldus dat voorafgaande nog aanmerkelijk versterken. In vs 4 treft ons allereerst het imperf.  $\eta\upsilon$ , dat na het  $\epsilon\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\tau\omicron$  van vs 3 weer terug grijpt naar vs 1 en 2, en dus aangeeft, wat bij den Logos, die blijkens het  $\alpha\upsilon\tau\acute{\omega}$ , gelijk door het dubbele  $\alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\upsilon$  van vs 3 weer als persoon wordt aangeduid, van den aanvang af is geweest. Het leven is niet iets, waarover de Logos op een bepaald oogenblik de beschikking kreeg, het was Hem van nature eigen, blijkens het verband, bepaald ten aanzien van de schepping. Hoe dit leven is te verstaan, komt bij het volgende punt, de verhouding tot de menschen, aan de orde.

De verhouding tot de menschen in het algemeen, niet de verhouding van het vleeschgeworden Woord tot degenen, die tijdens Zijn zijn op aarde de prediking hoorden. Tegen die verklaring pleit, dat van  $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\iota$  in het algemeen sprake is, straks van  $\iota\delta\iota\omicron\iota$  en van  $\pi\omicron\tau\epsilon\upsilon\acute{\epsilon}\iota\nu$ , pleit ook de volgorde, het  $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\iota$  sluit onmiddellijk aan bij de schepping, pleit eindelijk de algemeenheid der bewoordingen, die, al wordt  $\phi\acute{\omega}s$  ook van het zaligmakende werk van Christus gebruikt, verbiedt daaraan hier te denken.

*In Hem was leven*, op de beteekenis van  $\eta\upsilon$  wezen we reeds, zij wordt geaccen-

tueerd door het ontbreken van een lidwoord voor ζῶν. In den Logos was leven in den meest algemeenen zin van het woord. God is de levende God. En omdat leven leven is, is Hij ook de bron van het leven, vgl. Ps. 36 : 10. Joh. 6 : 33 zegt Jezus, dat Hij leven geeft aan de wereld, vgl. 8 : 12; 9 : 5; 12 : 46. Nemen we dit van het Middelaarswerk, dan vindt dat zijn grond en ook zijn parallel in hetgeen de proloog verklaart omtrent het zijn van het leven in den Logos, vgl. ook Joh. 5 : 26. Nu is dit leven (ἡ ζῶν) het licht (τὸ φῶς) der menschen. Krachtens de algemeene uitspraak, die voorafgaat, moet ook dit zeer algemeen worden verstaan. De verhouding van den Logos tot de menschen is, dat het in Hem zijnde leven hun licht is. Misschien teekenen we de beteekenis van licht het best door te omschrijven: wat den mensch tot mensch maakt, wat hem van de andere schepselen onderscheidt; dogmatisch gezegd: het beeld Gods. We denken dus aan alle intellectuele en morele qualiteiten der menschen. En het recht tot die verklaring ontleenen we ook thans aan hetgeen Johannes schrijft over het verlossingswerk van Christus. Jezus is het licht der wereld, herstelt, wat eens volmaakt bestond, doch sinds, vgl. vs 5, verduisterd was. Licht kan uit den aard der zaak beeld zijn van meer dan een feit, we mogen toch zeggen, het is niet alleen in de Schrift, maar overal beeld van het schoone, het ware en het goede, het spreekt van uitnemende gaven, van gerechtigheid en heiligheid.

Daar ἤν aangeeft, wat aan den Logos van nature eigen is, behoeven we niet te vragen, wanneer het leven in den Logos het licht der menschen was of werd. Het is het ten allen tijde, ook als er geen menschen bestaan. Wij raken hier weer aan de eeuwigheid Gods en kunnen niet komen tot een adequate verklaring.

Tegenover licht staat duisternis. Licht is vs 4 en 5 het primaire, duisternis het secundaire. De duisternis is, dat het licht ontbreekt. Hoe dat gekomen is, hoe dat kon komen, zegt Johannes niet met zoovele woorden. Hij stelt vast, dat er ergens geen licht is en dat het licht in den Logos niettemin schijnt, blijft werken. Duisternis spreekt van menschen, die het licht missen. Dat dit geens een gevolg is van de zonde, mag uit vs 11 vlg. worden afgeleid en wordt elders in de Schrift duidelijk geleerd. Hier staat, dat het licht van het leven nog steeds schijnt, φαίνει, blijft schijnen, maar het heeft thans duisternis te overwinnen. Ja, het is tegengestaan, de duisternis, de reeds van het licht vervreemde menschheid, heeft het nog steeds schijnende licht niet aanvaard, eens niet (aor.), nooit. Doch dat heeft het schijnen van het licht niet kunnen belemmeren. Het schijnt nog steeds, want het is het leven in den eeuwigden Logos.

De evangelist schrijft thans ineens over Johannes den Dooper. Waarom doet hij dat? We mogen vermoeden, omdat hij in vs 5 toegekomen was aan de beschrijving van den tegenwoordigen toestand van het menschelijk geslacht en nu wilde aantoonen, dat het licht niet alleen nog steeds in de wereld schijnt, wat hij reeds gezegd had, maar ook dat het schuldig is, indien de menschen het niet opmerken, want God zorgt, dat ze op het licht worden gewezen (παρά θεοῦ). Dat had aangetoond kunnen worden door honderden voorbeelden uit het Oude Testament, doch de evangelist spreekt van Johannes den Dooper, omdat hij over diens getuigenis, dat in het begin van de nieuwe bedeeeling staat, toch moest schrijven en het nu tevens zijn plaats kon geven in de prediking over den Logos. Of in vs 6—8 ook polemiek ligt tegen discipelen van den Dooper, zal wel nooit met zekerheid zijn uit te maken, wel kan met zekerheid worden gezegd, dat we hier blijkens het gebruik van τῶντις al een aankondiging vinden van het straks te verkondigen feit der verlossing door den Logos. Er kunnen er uit de σκότης komen tot behoud.

Vs 9 plaatst ons alweer voor een oude exegetische kwestie. Hoe moet worden vertaald? Wij nemen thans zonder bewijs aan, dat de vertaling: *Nu was het naar-zichtge licht, dat iedereen mensch verlicht, aan het komen in de wereld* de voorkeur verdient. Deze vertaling geeft meer dan een moeilijkheid. Vooreerst is φῶς in een ietwat anderen zin gebruikt dan vs 4, immers thans duidelijk van den Logos zelf, 1 Joh. 1 : 5. Een bezwaar is dat niet. Licht blijft altijd beeldspraak en kan van verwante verschijnselen worden gebezigd. In de tweede plaats, en dat is van meer belang, we mogen het leven in den Logos niet van den Logos scheiden en we kunnen zeggen: de Logos is leven, licht. Dat valt af te leiden uit het algemeene ζῶν zonder lidwoord, vs 4. De levende Logos komt als licht in de wereld. Een tweede vraag is, hoe kan van den Logos, door wien de wereld geschapen is, en die als licht in de duisternis schijnt, gezegd worden, dat Hij aan het komen is in de wereld. De vraag klemmt, hetzij men bij dit komen aan de geboorte van Christus denkt, hetzij men het verstaat van Zijn optreden onder de menschen. Vs 10 geeft het antwoord op die



vraag. Ondanks het komen houdt Johannes staande, dat de Logos in de wereld was en dat de wereld door Hem is ontstaan. Daarbij kan men niet denken aan een werken van Christus onder de oude bedeeling, dat met geen woord is aangeduid. We moeten alweer zeggen, een volledig antwoord op de gestelde vraag kunnen we niet geven. Dit kunnen we zeggen: de Logos, die God is, is één en al activiteit. Hij is in de wereld en Hij komt in de wereld tegelijkertijd. Maar Zijn zijn en Zijn komen kunnen juist, omdat Hij activiteit is, soms een bijzonder karakter dragen. Zulk een bijzonder komen, dat wij menschen door Gods openbaring hebben leeren onderscheiden en dat we toch van den Goddelijken, dat is onveranderlijken Logos niet kunnen verstaan, is het komen bij de vleeschwording. En daaraan moet de evangelist hebben gedacht. Toen de Dooper getuigde, was de Logos reeds vleesch geworden en dicht bij Zijn openlijke optreden. Er is dus een aansluiting bij de historische mededeeling van vs 6—8. Het tweede καί mag wel door *en toch* worden omschreven. De drie leden van vs 10 geven iets weer, dat al eerder meer of minder duidelijk was aangeduid, het laatste lid laat de schuld zien van de menschenwereld, die het licht niet heeft aanvaard. Letten we op Joh. 17 : 3, dan zien we, dat leven is kennis van God en dan is ook hier uit het verlossingswerk van Christus toe te lichten, wat de Logos voor de menschen was en is en wat de menschen hadden behooren te doen en door Hem hadden kunnen verwerven.

Wij kunnen nu vaststellen, dat in vs 9 de verhouding van den Logos tot de menschen kort en krachtig wordt aangegeven. Nog steeds is het zóó, dat de Logos, die het eenige waarachtige licht is, het licht, dat licht verdient te heeten, aan iederen mensch licht schenkt en die Logos laat de duistere menschenwereld niet los, maar komt op bijzondere wijze tot haar, de gedachte van Joh. 3 : 16 en 19. De evangelist beschrijft ons dus niet slechts den paradijstoestand, maar zegt wat de Logos ten allen tijde voor de menschen is, vóór en na de zonde.

In de vierde plaats teekent Johannes de verhouding, waarin de Logos staat tot die in Hem gelooven. Bij de bespreking van deze laatste verhouding kunnen we nog veel minder dan bij de behandeling van het voorafgaande ons bezighouden met de verklaring van verschillende onderdeelen, omdat de verzen 11—17 talrijke moeilijkheden opleveren. Wij moeten ons bepalen tot hetgeen strikt noodzakelijk is voor ons onderwerp.

Wij onderstelden, dat τὰ ἴδια, vs 11, slaat op degenen, die in bijzonderen zin het eigendom van Christus zijn, de geloovigen, Exod. 19 : 5; Deut. 7 : 6 enz. Soms neemt men het van al het geschapene, dat volgens vs 3 aan Christus toekomt, maar het verband wijst in andere richting. Van Jezus' verhouding tot de menschen in het algemeen sprak het voorafgaande en het vervolg wijst op het kinschap Gods in den bijzonderen zin van dat woord. Historisch is het ook zóó, dat Christus onder Israël arbeidde, 1 Petr. 1 : 11 en onder Israël verscheen en dat allereerst van de Joden, aan wie Zijn komst was beloofd, gevraagd werd, dat zij Zijn prediking in het geloof zouden aanvaarden. Israël heeft dat over het geheel genomen niet gedaan, slechts een deel kwam tot de erkenning, dat in Jezus van Nazareth de Messias was verschenen. En die — men mag het ὅσοι ook wel uitbreiden tot allen, die, niet alleen de Israëlieten — ontvingen bevoegdheid om kinderen Gods te worden, ze worden nader aangeduid als *die in Zijn naam gelooven*. Het is van beteekenis, dat hier van de πίστις gesproken wordt. Dat keert in het vervolg van het evangelie telkens terug. De Joden zijn de ongelooovigen, de prediking en de wonderen moeten in het geloof worden aanvaard. De Logos is Heiland voor de geloovigen, wat Hij voor de ongelooovigen is, zegt de evangelist hier niet. Wel voegt hij er in een duister woord aan toe, hoe menschen geloovigen worden. Zij worden het door een daad van God. Bij bloed kan men denken aan het menschelijk leven, bij *wil des vleesches* aan de den mensch van nature ingeschapen begeerte naar voortplanting, bij *wil des mans* aan het feit, dat de begeerte bepaald uitgaat van den man. In een volle uitdrukking snijdt Johannes al het menschelijke af. Of men οἶ bij τέκνα dan wel bij πιστεύοντες neemt, doet weinig ter zake, hoofdzaak is, dat het God zelf is, die door de gave van het geloof menschen tot Zijn kinderen maakt. Door wat Johannes hier schrijft, leeren we ook het karakter van de σκοτία beter verstaan, zij is de ongelooovige wereld, die den Christus verwerpt.

Reeds door zijn vorm, die plechtig is en door een inleidend καί zoowel als door het uitdrukkelijk weer noemen van ὁ λόγος toont vs 14 het vers te zijn, waar het alles op aankomt. Inderdaad, dit wil Johannes mededeelen, *het Woord is vleesch geworden*. Het καί kan misschien omschreven worden door: zoo is dan, gelijk gij

weet. Het brengt de uitspraak in verband met het onmiddellijk voorafgaande en dat voorafgaande spreekt van het komen van den Logos tot Zijn volk. Dat komen vindt zijn hoogtepunt in de incarnatie, toen kwam de Logos in den heerlijksten zin van het woord tot de zijnen en wat dat inhoudt, zal de evangelist ons in zijn boek gaan uiteenzetten. De wijze van de vleeschwording wordt niet aangegeven, het kan in menschentaal niet geschieden. Johannes schrijft slechts, dat de Logos vleesch geworden is, niet een mensch, 1 Tim. 3 : 16; 1 Joh. 4 : 2. Dat beteekent, dat het subject hetzelfde blijft, niet verandert. Hij, die op aarde in het vleesch verkeerde, optrad in de geschiedenis, bleef de Logos, God, deelhebber aan de schepping, gelijk trouwens in heel het vierde evangelie uitkomt. Het subject is en blijft de Eeuwige, hoe dat te rijmen is met een verandering als waarvan vs 14 toch spreekt, vermogen wij weer niet uit te drukken. We kunnen slechts zeggen: hier treedt de Logos in een zeer bijzondere verhouding tot de zijnen. ΣΚΗΝΟΥΝ wijst op een meer langdurig verkeer. Het is merkwaardig, dat de evangelist hier persoonlijk wordt. De Logos heeft *onder ons Zijn tent opgeslagen en wij, ik de schrijver en die met mij gelooven, vs 12, hebben Zijn heerlijkheid aanschouwd*. Hoe dat geweest is, lezen we niet, men kan aan de prediking, aan de wonderen, misschien ook aan de verheerlijking op den Thabor denken of aan het 17 : 10 vermelde, hoofdzak is, dat de Logos door Zijn uitstralende heerlijkheid als Logos is herkend en geëerd. Wat het bijzondere van die heerlijkheid was, wordt aan het slot van vs 14 nader aangewezen. Hier komt het op aan, dat we hooren, hoe de Logos door de incarnatie in een zeer bijzondere, door de zijnen opgemerkte verhouding kwam te staan tot Zijn volk.

Ook hier wordt herinnerd aan een getuigenis van den Dooper, dat nog steeds klinkt (praes. μαρτυρεῖ). De oorzaak, dat dit vermeld wordt, kan dezelfde zijn als bij vs 6. Wanneer de evangelist raakt aan wat op deze aarde is geschied, hetgeen na te gaan is, brengt hij een historisch getuigenis bij en wel zulk een, dat in verband staat met het begin van de nieuwe bedeeing, met het begin ook van zijn boek. Dit tweede beroep op de historie heeft voor den gang van het batoog nog een bijzondere beteekenis. Vergelijken we vs 15 met vs 27 en 30, dan blijkt duidelijk, dat in vs 15 Jezus Christus is bedoeld en wanneer περὶ αὐτοῦ aan het begin van dit vers op den Logos slaat, vs 14 genoemd, dan mogen we tot de slotsom komen, dat Jezus Christus de Logos is, Logos is voor Hem een bijzondere naam. En dit brengt ons op de voornaamste vraag, die we willen trachten te beantwoorden, waarom noemt de evangelist hier en hier alleen voor Jezus den naam Logos?

Die naam moet samenhangen met het bijzondere van den proloog. En dat bijzondere is, dat de evangelist spreekt van de vier verhoudingen van buitengewoon karakter, waarin de Logos-Jezus staat, die tot God, die tot de wereld, die tot de menschen, die tot de zijnen. Is het woord Logos geschikt om dit viertal verhoudingen in één enkel woord weer te geven? Dat is het ongetwijfeld.

Om dat te zien is het goed op te merken, dat de verhoudingen, waarin de Logos staat, niet alle hetzelfde karakter dragen. De eerste is de grond voor en van alle volgende. Omdat de Logos God is en in betrekking tot God staat, heeft Hij deel aan de schepping; omdat Hij deel heeft aan de schepping, staat Hij in verband met de menschen en dat verband met de menschen openbaart zich op heel bijzondere wijze in de vleeschwording. Deze stand van zaken komt op merkwaardige wijze tot uitdrukking in Joh. 3 : 16: *Alzoo lief heeft God de wereld gehad, dat Hij Zijn eeniggeboren Zoon gegeven heeft, opdat een iegelijk, die in Hem gelooft, niet verloren ga, doch eeuwig leven hebbe*. De aansluiting aan den proloog treft, die is er, ook al leest men 1 : 18 Θεός en niet υἱός. Trouwens, het kwam al meermaals uit, dat men heel het evangelie kan beschouwen als de uitwerking van den proloog, de daarin aan den Logos toegekende praedicaten keeren telkens terug (3 : 16, 18; 8 : 58; 17 : 5, 24; 20 : 31 enz.). De evangelist laat ons zien, dat heel het werk van Christus berust op het feit, dat Hij waarachtig God is.

Is er één verhouding, die den grondslag vormt van alle andere, dan is het niet vreemd, dat er een woord gebruikt wordt om die eerste grond verhouding aan te duiden en tevens aan te geven, dat op de eerste verhouding andere rusten. Het woord Logos is uitnemend geschikt om die taak te vervullen.

Het woord Logos is dat allereerst door zijn eigen beteekenis. Logos immers is het woord als rede, het woord, gelijk het de gedachten uitdrukt, het woord-naar zijn inhoud. Er is niets, waarin de mensch zichzelf zoo goed kan uiten als in het woord, dat hij spreekt. Daardoor kan hij te kennen geven, wat er in hem leeft, anderen doen deelen in zijn vreugde of leed. Zoo kan door niets beter dan door logos uitgedrukt worden de verhouding, waarin Jezus Christus staat tot den Vader en de



daaruit voortvloeiende verhoudingen. In den Zoon geeft de Vader zichzelf, de Zoon is in den Vader en de Vader in den Zoon, de Vader werkt door den Zoon, wie den Zoon gezien heeft, die heeft den Vader gezien, Joh. 14 : 9 vlg. De Zoon is de volmaakte weergave van het wezen des Vaders, Hëbr. 1 : 3, in den Zoon openbaart de Vader zichzelf, Matth. 11 : 27. God maakt zichzelf centraal door Christus bekend, door Hem spraken de profeten, Hëbr. 1 : 2; 1 Petr. 1 : 11.

Aan dat alles kan het woord *logos* ons doen denken. Naar de Schrift is het woord meer dan het werk, Joh. 20 : 29, zoo kan woord beter dan werk de genoemde verhoudingen aangeven.

Daar komt nu iets bij. Van het woord *Gods* is in de Schrift op meer dan één wijze sprake en vele van die wijzen getuigen van de verhouding van den Zoon tot den Vader, tot de schepping, tot de menschen, tot de kinderen *Gods*. De Vader schept door te spreken, Ps. 33 : 6; Hij schept door den Zoon, Hëbr. 1 : 2; Hij schept door den *Logos*, Joh. 1 : 3. God oefent kracht door Zijn Woord, Pred. 8 : 4; Hëbr. 4 : 12; Hij werkt door den Zoon, Joh. 14 : 10. Woord *Gods* is de naam van het evangelie, en het evangelie heeft Jezus Christus tot subject en tot object. God beveelt door Zijn woord en de Zoon maakt den wil des Vaders bekend. In al deze gevallen is het Woord *Gods* geen persoon, maar het is ten nauwste met den persoon des Zoons verbonden en Johannes doet slechts één stap verder, wanneer hij den Zoon het Woord noemt, *Logos* als naam van Jezus Christus gebruikt, den *Logos* personificeert. Dicht bij wat we in Joh. 1 vinden staan 1 Joh. 1 : 1 en Openb. 19 : 13, maar de Proloog gaat toch nog even verder. Hier is de *Logos* God.

Inderdaad, wanneer Johannes in één woord aan wil geven alles, wat hij van Jezus Christus zeggen wil, dan was *logos* daartoe het meest geschikt. We kunnen vragen, of Johannes ook voorbeelden heeft, wanneer hij den Zoon *Logos* noemt. Er kunnen er worden genoemd. We denken aan de Wijsheid in Spr. 8, die ook als persoon optreedt, maar toch in beperkter zin is gebruikt, dan *Logos* in Joh. 1. Er zijn plaatsen, waar Woord *Gods* bijna is gepersonificeerd, Ps. 33 : 6; Jes. 55 : 11, het blijft toch beneden hetgeen Johannes doet. We gevoelen het telkens, Johannes doet den laatsten stap. Of de evangelist ook met Philo of met andere wijsgeeren, die het woord *logos* in bijzonderen zin gebruiken, te rade is gegaan? Waarschijnlijk acht ik het niet. Wat Johannes schrijft, blijft ver van alle speculatie en men kan bij den visscher uit Galilea moeilijk kennis onderstellen van de Grieksche filosofie. Op zijn hoogst kan men zeggen, dat het gebruik van het woord *logos* in de lucht hing en daarom bruikbaar was in een evangelie, bestemd voor de Grieken. Maar — bij Paulus, die een wijsgeerige scholing heeft genoten en zich ook tot Grieken richt, vinden we het niet. Het meest waarschijnlijk is, dat Johannes het woord van Jezus zelf heeft gehoord.

De beteekenis van het gebruik van *Logos* zien we ook, wanneer we letten op andere woorden, die van Christus worden gebruikt. Hij heet het licht der wereld, Joh. 8 : 12, het leven, Joh. 11 : 25, de weg, de waarheid en het leven, Joh. 14 : 6. Deze woorden staan meestal als praedicaat, komen niet als persoon voor. Ze worden doorgaans gebruikt van den vleesch geworden *Logos*. Zoo zijn ze van lagere orde. Zij drukken hoedanigheden van den Zoon uit, duiden niet Hemzelf aan in den vollen zin van het woord. Dat blijft het bijzondere van *Logos*.

In de laatste plaats schrijven we nog een enkel woord over vs 18. Men kan dit woord in zooverre als het hoogtepunt van den proloog beschouwen, als we hier lezen, waar alles op uitloopt. *De Eeniggeborene (God of Zoon) heeft ons God geopenbaard.* Hier ontmoet God Zijn volk in Zijn openbaring. Christus openbaart den Vader, door Zijn persoon, door Zijn woord, door Zijn werk. Hij kan dat doen, omdat Hij de *Logos* is, Hij doet het als *Logos*. In den Zoon kennen wij den Vader. De Middelaar van het Oude Testament — Mozes — heeft God niet kunnen aanschouwen. Niemand kan God zien en leven. De heerlijkheid van de nieuwe bedeeling, die gekenmerkt is door de vleeschwording van het Woord, is, dat we door den *Logos* God zien, Joh. 14 : 9. Dit zien is een geestelijk zien en geschiedt door het geloof, want blijkens heel het evangelie is het geloof het antwoord op de openbaring. Heel het evangelie, matterdaad, het werkt de gedachte van 1 : 18 uit, door den *Logos* kennen we den Vader. De *Logos* opent den weg tot den Vader, Joh. 3 : 34; 6 : 33, 45; 8 : 47; 14 : 6; 17 : 3; 18 : 37 etc.

Wij komen tot onze slotsom. Inderdaad, het *In den beginne was het Woord* is de grondslag, het uitgangspunt van de prediking van het vierde evangelie. Het gebruik van den naam *Logos* beteekent het hoogtepunt der Nieuwtestamentische openbaring. Johannes zegt niet, waarom hij dien naam gebruikt. Hij kan het niet zeggen, en wij kunnen het niet zeggen. We kunnen hoogstens iets trachten weer te

geven van hetgeen in dien naam ligt besloten door te letten op het verband, waarin hij voorkomt. We moesten dit thans bovendien kort, schetsmatig doen, omdat we niet te veel ruimte kunnen gebruiken.

De naam Logos drukt uit de bijzondere verhouding van den Zoon tot den Vader, beiden zijn God. De term drukt ook uit de bijzondere verhouding van den Zoon tot al het geschapene. En toch, de Zoon is nooit los van den Vader, blijft één met Hem, heeft deel aan de Goddelijke werken. In het woord logos ligt uitgesproken, dat we door het werk van Christus ontvangen openbaring van God. Wat het zegt, dat Christus de Logos is, kan alleen aanvaard worden in het geloof. In het licht van den naam Logos, die ook de eenheid uitdrukt tusschen den Vader en den Zoon, wordt ons duidelijker veel wat ons in het Oude Testament staat beschreven, m.n. hetgeen we lezen over de Wijsheid en het scheppen door het woord.

Amsterdam.

F. W. GROSHEIDE.

## Genade \*).

In een opstel van Prof. Dr C. G. Wagenaar over „De genade” (in „Het Oecumenische gesprek der Kerken”, 2e druk, 's-Gravenhage z.j., blz. 24-46) treft mij een onklarheid inzake het woord „genade”, die ons overigens niet behoefte te verbazen: zij is in de kerk en dus ook in het oecumenische gesprek der kerken — waarvan genoemd opstel een objectief gehouden overzicht bedoelt te geven — algemeen gebruikelijk. Ik moge dit aan de hand van Prof. Wagenaar's artikel illustreren. Op blz. 27 lezen wij, dat het woord  $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$  in de Hellenistische wereld gebruikt werd voor de gunst, die een vorst aan een volk of een stad verleent, terwijl het in vele tooverpapyri gebezigd werd om een zekere magische, mystieke kracht aan te duiden. Wij hopen in de loop van onze inleiding te kunnen aantoonen, hoe ver beide beteekenissen uit elkaar liggen. Op blz. 28 wordt iets gezegd over den zin van het woord  $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$  bij Paulus. Gods genade zou bij den Apostel een algenoegzame kracht, een dynamisch beginsel van het christelijk leven zijn, daarnaast een immanent principe in het hart van den geloovige. Dat er tusschen een „dynamisch beginsel van het christelijk leven” en een „immanent principe in het hart van den geloovige” veel verschil zou zijn, wil mij niet duidelijk worden. Verder wordt over de genade terloops als over een „godelijken invloed” gesproken en de werking van dezen „invloed” is natuurlijk „mysterieus” (blz. 35).

Van hier is het een heele afstand naar blz. 30, waar wij lezen: het gaat bij de genade om God, God zelf. „De genade van God, dat is naar de gebruikelijke Hebreuwsche zegswijze: de genadige God zelf!” Het opstel waarschuwt voor het misverstand omtrent een genade-stof, voor de afgoderij der ingegoten genade (blz. 30). „Het is een gevaarlijke dwaling gebleken, dat men de genade ging beschouwen, als een gave van God, die los van Hem gedacht kan worden en die als genadestof ter beschikking van de Kerk gesteld werd.” Langs dezen weg toch komen wij tot een magische opvatting der genade, een substantieel denken, waarbij het Sacrament niet meer aan het Woord gebonden is, niet meer vanuit het Woord verstaan wordt (blz. 43).

Wij beluisteren in bovenstaande uitspraken een innerlijke tegenstrijdigheid in het oecumenisch gesprek over de genade. Het is niet voldoende met woorden de Rooms-katholieke leer der gratia infusa af te wijzen. Wie over genade spreekt als over een „dynamisch beginsel”, een „immanent principe”, een „godelijken invloed”, is niet ver meer van de ingegoten genade.

Bij deze opvatting moet de vraag naar de verhouding van de goddelijke genade tot den menschelijken wil wel in het centrum komen (blz. 35-38). Wij bewegen ons daarbij in de banen, ons door Augustinus gewezen, voor wien juist, omdat hij de genade als een „dynamisch beginsel” enz. interpreteerde, de vrije wil een hem niet meer loslatend probleem werd. Immers, wat blijft er over van het persoon-zijn van den mensch, indien de genade als een goddelijke „influxus” hem overwelddigt? Om toch nog iets van dit persoon-zijn van den mensch te redden, moet de kerk wel consequent van Augustinus tot een Semipelagianisme voortschrijden.

Kortom, genade en genade is twee. In ons spreken over genade kunnen „zake-lijke en soms zeer diepgaande verschillen door een woord-overeenkomst” worden

\*) Inleiding, gehouden op een convent van predikanten te Groningen.



bedekt (blz. 25). Wanneer twee menschen zeggen: „alles is genade”, zoo bedoelen zij nog niet hetzelfde. Het „sola gratia” kan evenzeer de leuze van een Roomschkatholieke als van een reformatorische kerk zijn. Juist de Roomschkatholieke kerk, kerk des gebeds, is overvloedig in haar lof der genade, prijst de genade als een alles doordringende macht, die in den mensch binnengaat, hem aanzet, voortdrijft en bevestigt. Maar Luther prijst de genade als „favor dei”. En hier juist ligt het saillante in de reformatorische positie.

Want genade is of kracht of daad, of dynamisch beginsel, immanent principe, gewerkt in den mensch, of woord, gesproken buiten en voor den mensch. Genade vooronderstelt een God, die als een onpersoonlijke „prima causa” krachten mededeelt en instort, of zij vooronderstelt den persoon-God, die leert, vermaant, vergeeft in zijn Woord. Er is een genade-theologie, er is een Woord-theologie. God zegt tot zijn volk: „Hoor, Israël”. En Israël antwoordt: „Spreek, Heere, want uw knecht hoort.” Het behaagt God in zijn openbaring zich tot het gehoor te richten, en niet allereerst tot oog of gevoel. In den bijbel ontmoeten God en mensch elkander in een acte, waarbij het om spreken en hooren gaat, in een relatie van persoon tot persoon. Maar er is ook een genade-theologie, waarin God en mensch zich tot elkaar verhouden als oorzaak en werking.

In het Oude Testament is genade de welwillendheid of gunst van den superieur. Jozef vindt genade in de oogen van zijn meester (Gen. 39 vs 4), Esther bij Ahasveros (Esther 5 vs 2). Zoo vraagt Abraham genade in de oogen des Heeren (Gen. 18 vs. 3), en de knechten van Ps. 123 slaan de oogen op hun Heer, tot Hij ook hun genadig zij. — Bij Paulus vinden we in de hoofdstukken 3-6 van den brief aan de Romeinen het begrip „genade” ten nauwste aan de rechtvaardiging verbonden. Ook hier wordt een persoonlijke relatie voorondersteld: rechtvaardigen is immers een daad van den persoon-rechter, die den zondaar vrijspreekt. En genade is de onverdiende gunst van dezen superieur.

Wij hebben hierboven reeds gezien, hoe in het Hellenisme  $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$  eenerzijds beteekent „gunst”, anderzijds „kracht”. Deze twee beteekenissen worden in de kerkgeschiedenis tot twee lijnen. De eerste lijn loopt uit in het moralisme en legalisme van de 2e eeuw, waarin het eigenlijke van het Christendom dit is, dat Christus ons een nieuwe wet heeft gebracht, de tweede lijn keert terug in het mysticisme van Ignatius en Irenaeus. Met een sprong komen we dan bij Augustinus en Pelagius. Het is beslist onjuist te zeggen, dat de laatste de genade uitsluitend of bij voorkeur in de natuurlijke vermogens van den mensch heeft gesteld. Wie Pelagius' commentaar op den brief aan de Romeinen leest, bemerkt zelfs niets van een identificatie van natuur en genade. Pelagius stelt de genade in leer en voorbeeld van Christus, in een nieuwtestamenteisch beloven van een komende heerlijkheid, maar primair in een vergeven der zonden om niet. Leer, belofte, vergeving zijn daden, die van een persoon uitgaan. Augustinus daarentegen beschrijft de genade heel anders. Voor hem is de genade een medicijn, een inspiratie van de liefde als het principe tot het nieuwe leven van den Christen, een bijstand van de kracht des Heiligen Geestes, belofte en vergeving blijven uitwendig, raken niet aan het inwendige van den mensch, zij veranderen den wil van den mensch niet. En daarom gaat het toch: om de omzetting van den mensch. Om het in de taal van de 19e en de 20e eeuw te zeggen: Augustinus is ten zeerste geïnteresseerd bij de wedergeboorte van den mensch. Nu kan men uren lang over de wedergeboorte spreken en het menschenlijke, al te menschenlijke van het nieuwe leven niet transcendeeren door de sprong in het geloof tot het Woord dat God buiten en voor den mensch spreekt. Wat God in den mensch werkt, vindt de kerkvader dan ook veel interessanter dan wat Hij buiten den mensch spreekt. Maar er heeft ook eens iemand zichzelf en de erbarmelijkheid van zijn wedergeboorte getranscendeerd door te zeggen: ik ben bekeerd op Golgotha.

Al met al blijkt, dat het in de tweede plaats beslist onjuist is te zeggen, dat Augustinus daarom zich op de lijn van Paulus zou bevinden en in de richting der Reformatie gaan, omdat hij zoo sterk op het „alles is genade” den nadruk legt. Genade is bij hem kracht, niet daad. Daarom is bij hem de vergeving der zonden ondergeschikt aan de levendmaking van den zondaar door de innerlijke werking van den Heiligen Geest.

In de derde plaats is het een misverstand te meenen, dat de Roomschkatholieke kerk in de practijk veel meer Pelagius dan Augustinus zou volgen. Men zou even goed kunnen beweren, dat Luther en Pelagius bij elkaar behooren. Bij beiden is genade daad, alleen is er tusschen hen dit oneindig kwalitatieve verschil, dat de wirwar van allerlei bijbelsche begrippen in het moralisme van Pelagius heeft plaats gemaakt voor een concentratie op de vrijpraak van den goddelooze bij Luther, dat Pelagius

terloops wet en belofte uiteenhoudt, welke onderscheiding bij Luther tot een verlossend inzicht is geworden. Wij herhalen: de Roomschkatholieke kerk volgt Augustinus en niet Pelagius. Reeds de naam „Sempelagianisme” is misleidend. Men zou eerder van „Semi-augustinianisme” moeten spreken, ware dit phonetisch mogelijk. Ook de z.g. Sempelagianen spreken als Augustinus van een instorten der genade, ook zij gebruiken medische begrippen als „ziek-zijn” en „genezen”. Alleen trachten zij t.o. het geweld van een instorting der genade de zelfstandigheid van den mensch te redden.

Bij Luther is genade daad: vrijspraak van den zondaar, toerekening van de vreemde gerechtigheid van Jezus Christus. Indien Karl Holl met zijn Lutherinterpretatie gelijk heeft, zouden we bij Luther een merkwaardige verbinding van genade als daad en genade als kracht vinden: God rechtvaardigt den mensch en maakt hem rechtvaardig, Zijn uiteindelijke doel is hem te genezen, hem om te zetten tot een nieuw mensch. Maar de Lutherinterpretatie van Karl Holl wordt door velen bestreden. Zeker is, dat we elementen van een theologie der wedergeboorte bij Calvijn vinden, waar hij in zijn commentaar op Romeinen 7 den Heiligen Geest vereenzelvigt met een wedergeboren deel van den mensch. Eerst bij Kohlbrugge is genade tout-court daad Gods, waar en de rechtvaardiging en de heiligmaking worden gesteld in de genadige toerekening Gods in Jezus Christus.

*Loosduinen.*

A. F. N. LEKKERKERKER.

## *Luther en het vraagstuk van de geschiedenis.*

Menno ter Braak heeft in een belangwekkend opstel naar aanleiding van Huizinga's „Cultuurhistorische Verkenningen”<sup>1)</sup> gewezen op de crisis van de geschiedbeschouwing. Is geschiedenis nog wetenschappelijk te beoefenen? Is het historiebeeld niet altijd de exponent van een wereldbeschouwing, wordt het dus niet altijd geteekend, of althans mede-geteekend door niet-wetenschappelijke praemissen? Ter Braak karakteriseert het door hem besproken boek als een strijd tusschen droom en dictaat. Daarmede duidt hij echter de problematiek der historiebeschouwing in haar volle breedte aan: historische verbeelding of historische wetenschap?

Ook in theologie is het vraagstuk van de geschiedenis aan de orde. Daar liggen de vragen anders; maar ik meen, dat wij wel een zekere analogie kunnen ontdekken. Door de ontmoeting met het katholicisme van Oost en West is het vraagstuk van de geschiedenis en de leiding van den Heiligen Geest in leer en historisch ambt van groot belang; en de vragen naar de verhouding van heilsgeschiedenis en „profane” geschiedenis hebben veler oogen voor de moeilijkheden die hier liggen geopend. Maar achter deze bijzondere vraagstukken doemt het bredere probleem op van Gods leiding der geschiedenis. Teekent die leiding een lichtend spoor in het verloop van de historie? Zoo ja, kunnen wij dan dat spoor volgen: en door welk orgaan? Is er een wetenschap van Gods leiding in de geschiedenis mogelijk, in dezen zin, dat wij met onze critische hulpmiddelen louter uit de feiten, welke de historie ons toont, zulk een spoor Gods kunnen ontdekken?

Vele vragen zijn hierin besloten: de vraag naar de Godskennis in het algemeen, de vraag naar de verhouding van de geloofswaarheid en van de waarheid welke het verstand zonder bijzondere goddelijke voorlichting kan vinden — het probleem dus van de dubbele waarheid, die, steeds weer in naam afgewezen, voortdurend achter heel wat theologie doorschemert. En voorts belangrijke praktische vragen: de verhouding van geloof en wereld en al wat dat inhoudt.

De mij toegemeten ruimte is te beknopt dan dat ik op al deze vragen zou kunnen ingaan. Het is mijn bedoeling, in deze bladzijden iets te zeggen over de wijze, waarop Luther het probleem zag.

In de eerste plaats moet men onderscheid maken tusschen twee vragen: leidt God de geschiedenis? en: kennen wij God met onze natuurlijke vermogens als den Pater propitius — de uitdrukking is ontleend aan het 20e artikel van de Augsburgsche Confessie — uit den gang van de menscheid?

Dit is een onderscheid, dat zich aan ons opdringt, wanneer wij van Luther's

<sup>1)</sup> Huizinga voor den afgrond; in „Man tegen Man”. Brussel 1931, blz. 103—130.



arbeid kennis nemen. Luther twijfelt er geenszins aan, dat God de geschiedenis leidt. Maar met klem verzet hij zich tegen de meening, dat de mensch uit den gang der geschiedenis den hemelschen Vader, die de wereld met zich verzoent, zou kunnen leeren kennen. De eenige weg naar het Vaderhart is Christus. „An dem Christo fange dein Kunst und Studieren an, da lass sie auch bleiben und haften, und wo dich dein eigen Gedanken und Vernunft oder sonst jemand anders führet und weiset, so tu nur die Augen zu und sprich: Ich soll und will von keinem andern Gott wissen denn in meinem Herrn Christo . . . Siehe, da steht mir des Vaters Herz, Wille und Werk offen, und erkenne ihn gar; welches sonst niemand nimmermehr sehen noch treffen kann, wie hoch er steigt und spekuliert mit eignen klugen und spitzigen Gedanken”<sup>1)</sup>. Luther's theologie is radicaal Christocentrisch: er is geen andere weg tot den Vader dan Christus.

Wat is het hart van deze theologie? Dat beteekent bij Luther een vragen naar zijn geloofsleven. Luther heeft zich bij de ontwikkeling van zijn theologie vrijwel uitsluitend laten leiden door zijn geloofservaring. En wanneer in zijn theologische uiteenzettingen tegenstrijdigheden voorkomen en hij aldus een indruk maakt, niet systematisch te zijn, dan vindt dat zijn oorzaak hierin, dat hij zich om een voor zijn besef uiterlijke systematiek niet heeft bekommerd. Alleen de nood van het oogenblik heeft hem ertoe gebracht te schrijven; bij weinig auteurs is het zoozeer van belang, na te gaan, in welke situatie hij iets zegt, als bij Luther. Wanneer echter systematiek de consequente ontwikkeling van één gezichtspunt uit beteekent, dan is Luther zeer systematisch geweest. Hij beziet alle vragen uitsluitend van het standpunt van zijn geloof. Dat hij zoowel in theologicis als in practisch-politiek opzicht op deze wijze in moeilijkheden kwam, is niet te verwonderen. Maar hij kon en wilde niet anders. Zijn felle paradoxen in zijn „Knechtelijken Wil” zoo goed als zijn houding ten opzichte van de rampzalige boeren tijdens den Boerenopstand, zijn betrekkelijk ruim standpunt tegenover de inspiratie van den Bijbel zoo goed als zijn onverzoenlijkheid jegens Zwingli in den Avondmaalsstrijd, toen politiek gezien de levensbelangen van het Protestantisme op het spel stonden, zijn hartstochtelijke haat tegenover Rome ook daar waar een later geslacht milder oordeelt en althans Evangelische bedoelingen onderkent — 't is alles systematiek van dit geloofsleven.

Luther heeft geworsteld met zijn God. Men heeft hem wel willen karakteriseeren naar de vraag, die hij in een preek van 1535 stelt: „O willst du einmal fromm werden und gnug tun, dass du einen gnädigen Gott kriegest?”<sup>2)</sup> en dit vragen naar een genadig God willen stellen tegenover de gloria Dei, die Calvijn's geloofsleven beheerschte. Ten onrechte. Wel is Luther's vraag karakteristiek voor zijn terstond op het practisch-godsdienstige leven gerichte belangstelling; maar zij krijgt eerst haar ontzaglijke diepte, doordat achter haar de geweldige indruk van Gods schrikwekkende majesteit staat. Geen mensch kan het wagen, die majesteit te naderen. Wie God ontmoet, wordt verslagen. Met een kracht die aan primitieve religieuze indrukken herinnert, treedt het tremendum bij Luther aan den dag. Eén citaat uit velen: „Ik kende een mensch, die mij gezegd heeft, dat hij deze pijnen (van de ontmoeting met God) vaak heeft gehad, wel altijd voor een heel korten tijd, maar zoo groot en helsch, dat geen taal ervan kan spreken, geen pen er van schrijven en niemand het kan gelooven, die het niet zelf heeft ervaren. Zij waren zoo, dat als zij nog grooter waren geworden of zelfs maar een half uur hadden geduurd, ja, ook maar een tiende deel van een uur, de mensch geheel vergaan zou zijn en al zijn beente tot asch geworden. In zulke oogenblikken verschijnt God in zijn verschrikkelijken toorn, en voor Hem alle creatuur. Dan is er geen ontkomen, geen troost, niet binnen en niet buiten, maar niets dan aanklacht en verdoemenis van allen. Dan schreeuwt een mensch in zijn angst, zooals geschreven staat: Ik ben nedergeslagen door den blik van Uw oog. Ja, hij waagt het zelfs niet te roepen: Heer, handel niet met mij in Uw toorn! In zulke oogenblikken — merkwaardig om te zeggen — kan de ziel niet gelooven, dat ooit verlossing haar ten deel zal vallen; alleen dit eene bemerkt zij: nog is de straf niet ten einde. Maar het is een eeuwige straf, en onmogelijk is het, haar een tijdelijke te achten. Zoo blijft den mensch niets over dan het naakte verlangen naar hulp, en de ontzettende angstschreeuw; maar hij weet niet eens, tot wien hij zich om hulp zal wenden. Daar is de ziel aan het kruis uitgespannen met Christus, dat ge al haar gebeenten kunt tellen. En er is geen schuilhoek in haar, die niet vervuld is met de vreeselijkste bitterheid, met vrees, met angst, met zwaarmoedigheid — maar dat

<sup>1)</sup> Geciteerd bij Ad. v. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 5. Aufl. Tübingen 1932, Bd. III, S. 837 Anm. 1.

<sup>2)</sup> Bij Fr. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl. Halle 1906, S.686.

alles oneindig, eeuwig" <sup>1)</sup>). Het is de stemming van het ontstellende crucifix van Grünewald's Isenheimer Altaar.

Deze verpletterende indruk van het mysterium tremendum maakte den monnik ontoegankelijk voor Rome's verlossingspaedagogiek; maar ook vóór iedere andere poging, het geheim Gods van den mensch uit te benaderen. Maar in dit duister daagt het licht van Christus: de daad Gods. Deze daad, de vleeschwording, het lijden, de opstanding, is voor den natuurlijken mensch volstrekt onvatbaar. Het is niet zoo, dat God in Christus uit het mysterie treedt in het begrip. En alle pogen, het Christuswonder te vatten, mislukt evenzeer als het streven van den natuurlijken mensch, God te naderen. Luther heeft de meeste traditioneele voorstellingen en gedachten omtrent Christus en zijn verlossingswerk overgenomen: het vrijkopen van den duivel, het offer, de gerechtigheid Gods, die een zoo hoogen prijs vraagt (hoewel deze gedachte meestal op den achtergrond blijft); ook voorstellingen uit de volksvroomheid vinden wij bij hem <sup>2)</sup>). En in Christologisch opzicht denkt hij in overeenstemming met de oude symbolen. Maar het geldt tenslotte iets onkenbaars: de daad Gods, dat Hij zich in Christus naar zijn andere zijde openbaart. In den Zoon wordt de deus absconditus de deus revelatus: de toorn openbaart zich als liefde, liefde tot mij, verworpene, liefde welke ik alleen door het geloof, de *fiducia*, aangrijp. De mensch strijdt een kamp op leven en dood met den schrikwekkenden God om bij Hem het leven te vinden. Gods werk is voor het natuurlijk verstand een paradox, maar juist daar, waar de paradox ondragelijk wordt: in den Christus, den Schepper van hemel en aarde, aan het kruis, breekt als het ware haar spanning en wordt de mensch door een antiperistasis spiritualis uit den dood van verworpenheid, vertwijfeling, opstandigheid tegen God opgenomen in het leven en de gemeenschap met den hemelschen Vader <sup>3)</sup>). Christus, aan het kruis de verworpene, is het genadige aangezicht van den Deus propitiuus revelatus.

**R e v e l a t u s.** In Luther's geloofsleven treedt de tegenstelling tusschen geloof en denken aan den dag op een wijze, die geen compromis toelaat. De God, die zichzelf als liefde openbaart, kan alleen door het geloof in Christus worden benaderd. God moet zich openbaren, wanneer de mensch Zijn zegen zal vinden. Wanneer de natuurlijke mensch door zijn rede tot God tracht op te klimmen, dan is dat torenbouw van Babel, de oerzonde van het „eritis sicut Deus". Alleen het geloof dat Christus ziet vindt in de vreeswekkende wildernis Gods den weg naar het Vaderhart. *Media vita in morte sumus*; alleen het geloof in den Gekruisigde kan er het andere van maken: *media morte in vita sumus*. Het geloof peilt het geheim Gods niet, ook niet het mysterie des kruises; maar het grijpt aan en houdt vast de zekerheid der verlossing, alle duisternis, alle twijfel, alle verzoeking ten spijt — ja ook ten spijt van de verzoeking des ongeloofs, dat de mensch wegens zijn zonden is verworpen, of dat het verstand geen licht ziet in de duisternis van een door God overschaduwde wereld. Luther noemt zijn 28 thesen voor het Heidelbergse Ordekapittel van 1518, waarin hij zijn theologia crucis heeft geformuleerd, „theologica paradoxa". Want het verstand kan Gods dwaasheid niet bevatten. Het geldt alleen te gelooven, tegen alles in, zoo noodig tegen God zelf in, die zich verborgen houdt.

Zoo kan de mensch het goddelijke heilswerk niet uit zichzelf aflezen uit de geschiedenis van het menschengeslacht. Het staat voor Luther onwrikbaar vast, dat God de wereld en haar loop leidt; ja, de geschiedenis is het middel waardoor het goddelijk heil zich aan ons openbaart. Maar wat beduidt dat voorloopig voor mij persoonlijk, die in mijn nood niet het orgaan bezit om er dat goddelijke heil uit af te lezen? Vind ik er dan den pater propitiuus, den deus revelatus? Daar, in de wereld, haar lijden en haar wreedheid, bespeur ik den verborgen God. Zonder geloof is God niet te vinden in de wereld. Satan schijnt haar meester, de zonde haar levenswet, de verworpenheid haar einde.

Lateren geslachten is dit alles ondragelijk geworden; en het Lutheranisme zelf heeft in de zeventiende en de achttiende eeuw de kleuren waarmede de Reformator

<sup>1)</sup> Bij Gerhard Ritter: Luther. Gestalt und Tat. München 1943. S. 29f.

<sup>2)</sup> B.v. in „Ein Danklied für die höchsten Wohltaten, so uns Gott in Christo erzeigt hat" (Martin Luthers Geistliche Lieder; Insel-Bücherei Nr. 144, S. 12):

Erwurg für ihn den bittern Tod

Und lass ihn mit dir leben,

zegt God tot Christus over den mensch; en even verder heet het:

Er ging in meiner armen G'stalt,

Den Teufel wollt er fangen.

<sup>3)</sup> Vgl. Dr. H. A. van Bakel, Theologie des Kruises, in „Circa Sacra". Historische Studiën. Haarlem, 1935. Blz. 346.



de wereld en haar verbijsterenden loop schilderde verzacht en verzwakt. Inderdaad heeft Luther, als kind van zijn tijd, maar ook door zijn geloofsindruk, de problematiek van de wereld en haar wetmatigheden, die ook de geschiedenis van het menschengeslacht betreffen, niet gezien of tenminste in verkort perspectief beschouwd. Hem heeft echter alleen de vraag geïnteresseerd naar den genadigen God van het geloof, den God die het heil schenkt aan mij, zondaar. De geloovige houdt vast, dat God de wereld leidt naar zijn verborgen raad, ook al schijnt de duivel haar te beheerschen. Hij *gelooft*, dat Gods beleid in de geschiedenis zegenend werkt en dat de Voorzienigheid ten doel heeft, de wereld naar het einde te leiden, waarin God alles in allen zal zijn. Maar dat kan niet voor het natuurlijke verstand uit de feiten der geschiedenis aanmerkelijk worden gemaakt. Want die feiten (Luther zelf heeft er menigmaal over geklaagd) zijn meestal in tegenspraak met wat het geloof het heil weet te zijn.

Ook hier de paradox. Luther noemt ergens de geschiedenis de Mummerei Gottes <sup>1)</sup> In het strijdperk van de wereld staat God met gesloten vizier. Wederom is het een daad van het geloof, die menigmaal bitteren strijd kost, daar God te vinden. De natuurlijke mensch vindt er dien genadigen God zeker niet. Een „natuurlijke kennis Gods” is voor Luther een contradictio in adiecto: dat is ook een van de grondgedachten van Luther's strijd met Erasmus. „Natuurlijke kennis Gods” — het is menselijke hoogmoed, de zonde op haar hoogtepunt. Alleen het geloof dat tot Christus opziet „kent” den Vader. Iedere andere mogelijkheid om den Vader te leeren kennen verwerpt Luther. En zoo valt ook de geschiedenis van ons geslacht als bron voor de kennis van den hemelschen Vader weg. Door de geschiedenis gaat God gemaskerd. De mensch staat voor de wereld als voor een raadsel: een des te huiveringwekkender raadsel, wanneer hij het schrikkelijk mysterie Gods erachter vermoedt. Alleen voor het geloof verliest dat geheimenis zijn dreiging.

Zoo is voorloopig de geschiedenis het bericht van de zondige menschheid en van de toorn Gods. Die zondigheid uit zich in de zondige daden der wereld; en Luther grijpt iedere gelegenheid aan om het actuele zich vergripen aan Gods geboden af te straffen. Hij concretiseert steeds weer de zonde in ethische delicten. Maar de daadzonde is de openbaring van den opstand tegen God. Hij vergriipt zich aan Gods majesteit, wanneer hij Gods geboden overtreedt. En ook de zedelijk correct levende mensch is zondaar, zoolang niet aan het kruis zijn hoogmoed breekt en hij opziet naar Christus. In den Kleinen Catechismus spreekt Luther bij de bede „Leid ons niet in verzoeking” van „den duivel, de wereld en ons vleesch, die ons willen verleiden tot ongelooft, wanhoop of tot andere groote en schandelijke ondeugden.” Ongelooft en wanhoop als eerste zonde.

Is niet het ethische probleem van de zonde voor Luther het belangrijkste vraagstuk en is daardoor voor hem elk Pelagianisme uitgesloten (want het Pelagianisme raakt niet de kern van Luther's geloofsleven), aan de andere zijde is het hem evenmin mogelijk, de via mystica te bewandelen. Hoe primair-godsdienschtig hij ook denkt, toch is hij in de sfeer van de mystiek niet thuis. Sterker nog dan voor Bernard van Clairvaux, van wien hij heeft geleerd, geldt het Luther den Christus te kennen, die tot de realiteit van deze wereld is ingegaan. „Placuit deo per stultitiam praedicationis salvos facere credentes, ita ut nulli iam satis sit aut prosit, qui cognoscit deum in gloria et maiestate, nisi cognoscat eundem in humilitate et ignominia crucis. . . sic Joh. 14, cum Philippus iuxta theologiam gloriae diceret „ostende nobis patrem”, mox Christus retraxit et in se ipsum reduxit eius volatilem cogitatum quaerendi deum alibi, dicens „Philippe, qui videt me, videt et patrem meum”. Ergo in Christo crucifixus est vera theologia et cognitio dei” <sup>2)</sup>. Aldus de twintigste these voor het Heidelbergsche Ordekapittel. En achttien jaar later, in den strijd tegen de antinomisten, klinkt nog sterker de afwijzing van den mystieken weg, die tot Godskennis zou voeren boven de realiteit van de wereld — en dus ook boven de realiteit van Christus: „scriptura inquit „non videbit me homo et vivet.”; et ut hoc periculum evitemus, donatum est nobis verbum incarnatum, quod positum est in praeseptio ac suspensum in ligno crucis. Hoc verbum est sapientia et filius patris et enarravit nobis, quae sit voluntas patris erga nos. Qui relicto illo filio suas cogitationes et speculationes sequitur, maiestate dei obruitur et desperat. Ad has speculationes de maiestate dei nuda dederunt occasionem Dionysius cum sua mystica theologia et alii eum sequentes, qui multa scripserunt de spiritualibus nuptiis, ubi deum ipsum sponsum, animam sponsam finxerunt, atque ita docuerunt homines posse conversari et agere in ista mortali et corrupta carne cum maiestate dei inscrutabili ac aeterna sine

<sup>1)</sup> Van Bakel, l.c. 343.

<sup>2)</sup> Loofs, S. 723f.

medio. . . . Admoneo vos, ut istam Dionysii mysticam theologiam et similes libros, in quibus tales nugae continentur, detestemini tamquam pestem aliquam" <sup>1)</sup>).

Zoo verspert Luther alle wegen, waarlangs de mensch waant tot den hemelschen Vader op te kunnen klimmen. Dit weerspiegelt zich in zijn geschiedbeschouwing. Neemt hij hier en daar ook de gedachte op van een goddelijke paedagogie, welke de menschheid een harde, maar vruchtbare leerschool doet doormaken, hij is er ver van af, deze gedachte te maken tot grondslag van een godsdienstige wijsbegeerte van de geschiedenis, gelijk in de achttiende eeuw de neologie, en ten onzent in de negentiende eeuw de Groningers (P. Hofstede de Groot, L. S. P. Meyboom) <sup>2)</sup> hebben gedaan. Voor hen was Jezus Christus de hoogste openbaring in een reeks, die onder Joden en heidenen voortging. Anders Luther. Is de Wet, openbaring Gods, ook een Παιδαγωγός εις Χριστόν <sup>3)</sup>, zij brengt ons niet den deus revelatus (dat had zij zonder de zonde der protoplasten kunnen doen), maar zij openbaart Gods toorn. Naar het kerklied van Luther's tijdgenoot en geestverwant Speratus:

„Es war ein falscher Wahn dabei:  
Gott hätt' sein Gsetz drum geben,  
Als ob wir möchten selber frei  
Nach seinem Willen leben,  
So ist es nur ein Spiegel zart,  
Der uns zeigt an die sündig Art,  
In unserm Fleisch verborgen."

De wet vervult voor Luther geen andere functie dan dat de mensch niet onschuldig zal staan. Hoe het ook voor de zondeval geweest moge zijn: nu is zij aanklacht, oordeel, veroordeeling.

In dit teeken staat de geschiedenis. Wanneer men in haar loop een goddelijke paedagogie ziet, dan is dat niet rechtstreeks, maar alleen als paradox waar: zij leidt door de diepten heen, schijnbaar van den hemelschen Vader af. De historie is een kruisweg, waarlangs God tot Duivel schijnt te worden. De geschiedenis wordt zoo de projectie van het persoonlijke geloofsleven; ook haar geldt het solo in Christo. Vermetel, ja, aanstootelijk zijn soms de theologische formules, waarin Luther van zijn geloofservaringen getuigt. Het beeld van de geschiedenis is zeer duister. Laat-antieke gedachten van Augustinus werken hier door; en zijn tijd was er niet een, die vooral de zonnige zijde van het leven zag. Het is de benauwenis van een Jeroen Bosch of een Pieter Brueghel den Oude, waaraan wij worden herinnerd. Ondragelijk van zwaarte en duisternis is soms hetgeen Luther zegt over de wereld en haar loop. En men kan zeer ernstige bezwaren doen gelden tegen verschillende gedachten van zijn theologie. Zijn theorie van den zondeval vertoont supralapsarische trekken, zijn praedestinatieleer is vooral in zijn vroege geschriften deterministisch getint; zijn Godsbegrip bovenal is in stukken gesprongen in de hitte van de ontmoeting met den levenden God. Maar wij mogen niet naar bezadigde studeerkamerwijsheid vragen. Een mensch worstelt met zijn God; in de felheid van dien strijd vergaat alle onpartijdigheid, alle terzijde staan. De geschiedenis is ook mijn geschiedenis; zij is samengeweven uit de draden van het individueele menschenbestaan, dat een gevecht met God is. Het opstandige menschengeslacht beoorlooft zijn Schepper en gaat er aan ten gronde. De wet van deze apocalyptische worsteling is de dira necessitas mali, de gruwelijke causaliteit van de oerzonde: den opstand tegen God.

Niet, dat Luther de vlucht in het apocalyptisch visioen zoekt. Inderdaad deelde hij met velen van zijn tijdgenooten de verwachting, dat de historie ten einde liep en dat de smarten van de wereld de teekenen waren van den doodstrijd van haar ondergang. Maar deze worsteling speelt zich af hic et nunc, in de menschelijke realiteit. Het ware te denken, dat hij een zekere bevrijding zou hebben gevonden in de gedachte, dat de gigantische strijd tusschen God en wereld een kosmische worsteling is, een gevecht tusschen de hemelsche legerscharen en de machten der duisternis. In de vlucht van de verbeelding ligt een zekere vrijmaking, hoe verbijsterend het visioen ook is. De gnostiek heeft de wereld niet in lichtere kleuren geschilderd dan Luther, de Hellenistische mysteriën hebben niet optimistischer gedacht over 's menschen verlorenheid, de oud-Christelijke ascetische stemming is vervuld van een gelijke

<sup>1)</sup> Loofs, S. 724 Anm. 1.

<sup>2)</sup> P. Hofstede de Groot: Voorlezingen over de geschiedenis der opvoeding des menschedoms door God, tot op de komst van Jezus Christus. Verder: L. S. P. Meyboom: De opvoeding des menschedoms door God ter voorbereiding voor de komst van Christus. Gron. 1848. — Leerzaam is hetgeen Hofstede de Groot over de opvattingen der Groningers ten aanzien van de kerkgeschiedenis mededeelt in „De Groninger Godgeleerden in hunne eigenaardigheid. Groningen" 1855, blz. 67—78.

<sup>3)</sup> Gal. 3 : 24.



afkeer van de wereld. Maar daar ligt in den droom dier worsteling reeds psychologisch een element van bevrijding: de aarde en haar smarten lossen op in den bovenwereldlijken oorlog van licht en duisternis. Zoo is 't echter niet meer voor Luther. De strijd is er een van deze aarde, van dit menschenleven. Op den bodem van de geschiedenis, dat is van ons eigen leven en van onze eigen omgeving, speelt zich de gigantomachie af. En dat maakt deze historiebeschouwing nog drukkender. Er is van hier geen weg naar den hemel; geen pogen baat, zich uit de wereld op te heffen naar de zuivere sferen van het goddelijke licht: geen werk, geen begrip, geen verzinking, geen extase. Ten doode gaat de natuurlijke mensch voort. Hier past alleen het „erbarm u onzer” — en zelfs daarvoor wordt den mensch de adem benomen in den strijd om God.

Zoo spiegelt de geschiedenis den toorn Gods, gelijk het menschenleven van nature alleen de toorn verstaat. Maar juist in den strijd om dien toorn heeft Luther's geloof zich ontwikkeld. De verborgen God heeft zijn lichte zijde in Christus geopenbaard; de toornige God blijkt de hemelsche Vader te zijn. De toorn is zornige Liebe, ira misericordiae. In het vleeschgeworden Woord openbaart zich de andere, „eigenlijke” zijde van God: de verlossende en zegenende wil des Vaders. Jezaja 28 : 21 bracht hier de terminologie: „alienum est opus dei, ut operetur opus suum”: „alienum opus est facere peccatores, iniustos, mendaces, tristes, stultos, perditos. ... Cum non possit iustos facere nisi eos, qui non sunt iusti, cogitur ante *proprium opus iustificationis* laborare alieno opere, ut faciat peccatores. Sic dicit „ego occidam et vivificabo, ego percutiam et sanabo.”” <sup>1)</sup>

God roept zondaren, niet rechtvaardigen. En er is geen mogelijkheid voor den mensch, zich aan de zondige werkelijkheid van het leven te onttrekken: noch gerechtigheid door de werken, noch de ontlediging van de wereld door verzinking in den „wijzeloozen en vormeloozen afgrond der stille, woeste godheid”, waarvan Meister Eckhart sprak <sup>2)</sup>. Deze wereld blijft de bodem waarop de geloovige staat. Ook de gradueering der volkomenheid, erfenis van het Middeleeuwsche denken, valt weg. Er is geen meer of minder aan intrinsieke waarde voor God. Wanneer Luther in den „Knechtelijken wil” speelt met de gedachte van de gemina praedestinatio, of den mensch vergelijkt met een rijdier, dat ofwel door God ofwel door Satan wordt bereiden, dan wijst dat in dezelfde richting: geen creatuur is voor God meer dan een ander. Het schepsel is wat de Schepper van hem maakt. Het „gratia naturam perficit” der hooge Scholastiek, reeds door het nominalisme wantrouwig aangezien, wordt verworpen: de genade schept een nieuwe gerechtigheid, maar is geen hyperfysische kracht, die een „organischen” groei in den habitus der gerechtigheid geeft. God spreekt een mensch rechtvaardig. Het rijdier wisselt van berijder, maar verandert niet van natuur.

Maar met die natuur, boos als ze is, wil God werken. Zoo is de geschiedenis ook het vlak waarin zich het heilsproces voltrekt. Dezelfde duistere, beklemmende wereld, die van God verlaten scheen is het oord, waarin het goddelijke Woord vleesch wordt. In de woestijn bloeit het leven op — niet door de verborgen bronnen onder haar oppervlak, maar door den milden regen en de gezegende zon van Gods hemel. Het opus alienum van den verborgen God wordt in de realiteit van de menschenwereld tot het opus proprium van den hemelschen Vader.

Dat geeft de geschiedenis haar positieve waarde. God verbergt zich in deze wereld: Christus komt in nederigheid, zwakheid, menschelijkheid, in ons vleesch. „Averte oculos a maiestate dei et converte ad humanitatem eius in gremio matris iacentem” <sup>3)</sup>. God gaat tot de geschiedenis in: en wanneer het latere Lutheranisme Jezus' menschelijkheid steeds voor oogen hield, dan is dat in overeenstemming met wat Luther als het belangrijkste zag: de God in de diepte van dat leven, van deze geschiedenis. „Non ille digne theologus dicitur, qui invisibilia dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciunt; sed qui visibilia et posteriora dei per passiones et crucem conspecta intelligit” <sup>4)</sup>. Het geldt de theologie des kruises: een andere is niet mogelijk in deze wereld; maar het is haar ten zegen, dat deze theologie in haar mogelijk is, en dat God in haar realiteit zijn heil verwerkelijkt. Heilsgeschiedenis is historie, realiteit van het vlak waarin het eigen leven zich afspeelt; het in deze wereld gerealiseerde Christusleven brengt het heil — en heiligt de geschiedenis. Dat is de dwaasheid des kruises.

Het heil Gods is in onze realiteit, in onze geschiedenis, openbaar geworden. Christus' goddelijkheid gaat niet verloren, wanneer hij in nederigheid komt. Duide-

<sup>1)</sup> Bij Loofs, S. 712.

<sup>2)</sup> Bij J. Huizinga: Herfsttij der Middeleeuwen, 4e druk, Haarlem 1935, blz. 319.

<sup>3)</sup> Bij Loofs, S. 723.

<sup>4)</sup> Heidelb. thesen 19 en 20, bij Van Bakel, l.c. blz. 341.

lijker dan lange theologische betoogen spreekt hij zich uit in een van zijn liederen:

Der selig Schöpfer aller Ding  
Zog an eins Knechtes Leib gering,  
*Dass er das Fleisch durch Fleisch erworw*  
Und sein Geschepf nicht all's verdorb.

~~~~~  
Er lag im Heu mit Armut gross,  
Die Krippen hart ihn nicht verdross.  
Es ward ein kleine Milch sein Speis,  
Der nie ein Voglin hungern liess. <sup>1)</sup>

Dit is als erfenis in het latere Lutheranisme bewaard. In de door de Formula Concordiae (1577) beslechte twisten heeft het Lutheranisme stelling genomen tegen de gedachte van de ΚΕΝΩΣΙΣ, en de Calvinistische opvattingen op dit punt, zij het niet zonder ze te misteekenen, verworpen: „Reiicimus damnamusque, quod dictum Christi „Mihi est data etc” (Matth. 28 : 19) horribili et blasphema interpretatione a quibusdam depravatur in hanc sententiam, quod Christo secundum divinam suam naturam in resurrectione et ascensione restituta fuerit omnis potestas in coelo et in terra, perinde quasi, dum in statu humiliationis erat, eam potestatem etiam secundum divinitatem deposuisset et exuisset” <sup>2)</sup>. Het geldt hier een poging, de realiteit Gods in deze wereld, in deze geschiedenis, in dit leven, vast te houden. Waarachtig God en waarachtig mensch: daaraan hangt de heilsgeschiedenis. In deze wereld van verlorenen is God in nederigheid en den smaad des kruises gekomen. Dat heiligt het leven; en dat heiligt de geschiedenis. Zoo wordt zij voor het geloof de bron voor de openbaring Gods; zij krijgt een positieve betekenis. Stellig blijft de mensch steeds weer zondigen; en steeds weer verhaalt de historie van zijn zonde. Maar de mensch is rechtvaardig gesproken: daardoor is hij, de peccator, tegelijk iustus. Het leven is een goed, omdat God den zondaar aanneemt; in de geschiedenis openbaart zich de zorgende liefde van den hemelschen Vader. In zijn Grooten Catechismus maakt Luther een klaar onderscheid tusschen algemeene Providentie en heilswerk: „God is mijn God, ten eerste de Vader, die hemel en aarde heeft geschapen; hij heeft mij gegeven en onderhoudt zonder ophouden lichaam, ziel en leven, alle zinnen, vernuft en verstand. . . behalve nog dat hij ons ook anderszins met onuitsprekelijke eeuwige goederen door zijn Zoon en den Heiligen Geest overstort.” Maar beiden, algemeene Voorzienigheid en heilsgenade, kennen wij alleen door het geloof. De geloovige mensch dankt God voor zijn Vaderlijke zorgen en voor de leiding die Hij aan leven en wereld geeft: alleen in den Gekruisigde is de nood overwonnen. Maar in hem ook geheel. En dan niet langer angst voor de zonde: pecca fortiter, sed fortius fide.

Op den bodem van het geloofsvertrouwen, dat in dit leven aan God blijft vasthouden, bloeit tenslotte het levensgevoel van het Lutheranisme op: de Christelijke vrijheid. Reeds de Augsburgsche Confessie houdt met nadruk daaraan vast. Het geldt de leer, „quod non sit necessaria servitus legis ad iustificationem”. <sup>3)</sup> Dat is de vrijheid van hem, wien de schuld is vergeven, en wiens werken niet eerst die vrijheid zouden moeten koopen, maar haar vruchten zijn. In die vrijheid is het mogelijk, moedig in de wereld te treden, te leven in de boete wegens de zonde, die de wereld en het leven beheerscht, maar tegelijk in den moed van de fiducia. In die vrijheid tenslotte vindt de geloovige ook in de geschiedenis haar positieve waarde; wie gelooft, is niet aan haar verband onttrokken, maar vindt daarin het leven met den Pater propitius. Het geloof, en dat alleen, weet van de zegen van Gods schepping en van het heil, dat zich in en door de geschiedenis openbaart. Haar lijden is overwonnen door den Gekruisigde. Daarom kan ook hetgeen de geschiedenis is gezegend worden „quod deus ideo est mirabilis in populo suo, quod pacem suam posuit in medium nullius pasci” <sup>4)</sup>.

C. W. MÖNNICH

---

<sup>1)</sup> Der Hymnus A Solis Ortus, Geistl. Lieder, l.c. S. 22f.

<sup>2)</sup> Bij Loofs, S. 921.

<sup>3)</sup> Conf. August., Art. 28.

<sup>4)</sup> Bij Van Bakel, l.c. blz. 354 aant. 1.



# Van Gorcum's Theologische Bibliotheek

*Nog verkrijgbaar:*

III. DE ETHIEK EN HET PROBLEEM VAN HET BOOZE.  
Een studie naar aanleiding van de ethische en godsdienst-  
philosophische geschriften van Immanuël Kant, door Dr  
A. J. Rasker. Prijs f 3.05\*

IV. HET VERLOSSINGSBEGRIIP BIJ PHILO. Vergeleken  
met de verlossingsgedachten van de synoptische evangeliën,  
door Dr J. N. Sevenster. Prijs f 4.10\*.

V. DE STRUCTUUR VAN KIERKEGAARD'S OEUVRE, door  
Dr T. Dokter. Prijs f 4.10\*.

VII. HET COMPROMIS ALS ZEDELIJK VRAAGSTUK  
door Dr W. Sikken. Prijs f 4.10\*.

VIII. GEZONDHEID EN HEIL. Een zedekundige studie,  
door Dr J. W. Herfst. Prijs f 3.10\*.

IX. HET FRIESCH GODGELEERD GEZELSCHAP BIJ ZIJN  
EEUWFEEST. Honderd jaren theologisch leven, door Dr H.  
Stoel, Dr S. Cuperus en Dr O. Noordmans. Prijs f 2.10\*

X. HERDER'S HUMANITEITSPHILOSOPHIE, door Dr E.  
J. F. Smits. Prijs f 3.05\*.

XV. DE GODSDIENSTWIJSBEGEERTE VAN S. HOEKSTRA  
Bzn., door Dr W. F. Golterman. Prijs f 3.90\*.

*Via de boekhandel en bij*

VAN GORCUM & COMP. N.V. - UITGEVERS - ASSEN

## Uit Uilenspiegels Kring

Een zelfstandig vervolg op VARENDE LUYDEN  
door Dr D. Th. Enklaar.

In zijn eerder door ons uitgegeven boek „Varende Luyden” heeft Dr D. Th. Enklaar een poging gedaan om de verschillende groepen van middeleeuwse onmaatschappelijken te analyseren. Aangemoedigd door de zeer gunstige ontvangst, die zijn werk in binnen- en buitenland ten deel viel, heeft de schrijver een aantal detailswesties, die hij voorlopig ter zijde had moeten laten, nader onderzocht. Zijn resultaat legde hij thans neer in een nieuw deel van onze Historische Bibliotheek, dat zeker een even ruime kring van belangstellenden — cultuur-, literatuur- en kunsthistorici, folkloristen, sociologen en ontwikkelde leken — boeien zal als zijn vorig werk. Enkele opstellen, die reeds eerder bij hun verschijnen in tijdschriften de aandacht trokken, vragen, omgewerkt en vermeerderd, die opnieuw. Twee nog onuitgegeven studien, gewijd aan de verklaring van de bekende, schoon weinig begrepen prent van het Schip van Sinte Reynuyt in het Prentenkabinet te Amsterdam en van enige Rotterdamse kunstwerken, o.a. van het beroemde schilderij van den Verloren Zoon van Jeroen Bosch in het Museum Boymans, verhogen de oorspronkelijkheid van het boek. Ook de illustratie is rijk; een tiental afbeeldingen, waarvan sommige nooit eerder gepubliceerd, verduidelijken de tekst, terwijl vijf fraaie pentekeningen, door den Brabantse kunst-schilder Jan Strube speciaal hiervoor vervaardigd, het boek een bijzondere bekoring geven.

Prijs f 4.10\*.

---

*Zojuist verschenen:*

**In memoriam**

**Dr J. D. Bierens de Haan**

**1866-1943**

Speciaal nummer van het Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie. **Prijs f 1.95.**

*Verkrijgbaar bij de boekhandel en bij*

**VAN GORCUM & COMP. N.V. — UITGEVERS — ASSEN**



# Vox Theologica

## Interacademiaal Theologisch Tijdschrift

ORGaan VAN DE VEREEN. VAN STUDENTEN IN DE THEOL. FACULTEITEN IN NEDERLAND  
GEWIJD AAN DE STUDIE DER THEOLOGISCHE WETENSCHAP

### REDACTIE

G. P. BRUIJEWITZ (A'dam, L.U., Hoofdredacteur) — MRJ. J. C. SCHREUDER  
(A'dam, V.U.) Red.-Secr. — A. THROST (Kampen, Advoca.) — N. K. VAN DEN  
AKKER (Dordr.) — J. BROUWER (Groningen) — C. A. MOLENAAR (Leiden)

Alle stukken voor de redactie aan:  
MRJ. J. C. SCHREUDER, ENDENHOUTSTR. 31, HAARLEM

### UITGEVERS

VAN GORCUM & COMP. N.V. (G. A. HAK & H. J. PRAKKE) - BRINK - AASSEN  
ABONNEMENTSPRIJS PER JAARGAANG VAN 6 NUMMERS. /250\*, BUTTERLAND /255\*

15e JAAR Nr 6



JULI 1944

### INHOUD

|                                                                                                                                       |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Dr W. P. DANKBAAR, De verhouding van calvinisme<br>en wetenschap in de 18e eeuw, bepaaldelijk aan<br>de Leidse universiteit . . . . . | 121 |
| M. J. HARTIGERINK, Existentialphilosophie en menach-<br>beachouwing . . . . .                                                         | 129 |
| Dr W. TH. v. d. WINDT, Goddienstwaanzin . . . .                                                                                       | 132 |
| R. H. BREMMER, Theol. Drs, De sacramentaleer van<br>Calvijn . . . . .                                                                 | 136 |
| Boekbespreking . . . . .                                                                                                              | 143 |

### UITGEVERS

VAN GORCUM & COMP. N.V. - UITGEVERMAATSCHAPPIJ - AASSEN



Ds P. TEN HAVE

## VAN PROFETEN EN APOSTELEN

Handleiding voor de behandeling der niet-historische Bijbelstof op catechisatie en bij het voortgezet schoolonderwijs, voor de Bijbelbespreking in jeugdwerk en verenigingsleven, voor Bijbelkringen en zelfstudie

DEEL I:

### OUDE TESTAMENT

Met kaartjes en overzichten

PRIJS ING. . . . F 4.10\*

GEBONDEN . . . F 4.70\*

Verkrijgbaar bij de boekhandel en bij den uitgever

**J. B. WOLTERS - GRONINGEN, BATAVIA**



## Eerste klas

Kleedermakerij naar maat

**J. Zonnestein**

Clercqstraat 68 - Telef. 81980

AMSTERDAM

Het beste adres voor Ambtskleeding

Coupeursbezoek door het geheele land zonder prijsverhooging



## Hervormd Kerkrecht

De voornaamste reglementaire bepalingen der Ned. Herv. Kerk. Systematisch gerangschikt met aantekeningen en jurisprudentie door Mr H. H. Riepma.

Dit boek is bedoeld als praktische handleiding voor predikanten en Kerkelijke colleges, niet te vergeten ook leden van hogere besturen en tevens als studiewerk voor studenten. De schrijver heeft de diverse wets-artikelen van de Kerkelijke Reglementen over eenzelfde onderwerp bij elkander geplaatst en in onderling verband behandeld. Wanneer men de reglementen wil raadplegen, heeft men vaak grote moeilijkheden bij het zoeken. Een predikant zegt het zo: Als je wat weten wilt, neem je de reglementen. Maar op de plaats waar je het zoekt, omdat je het daar logisch moogt verwachten, staat het juist niet. Daarom is de verschijning van dit boek zo toe te juichen." Het ligt voor de hand, dat de schrijver zoveel mogelijk naar nauwkeurigheid en volledigheid gestreefd heeft. Het boek, dat nog volledig rekening heeft kunnen houden met de resultaten van de Synode-1939, is uitgevoerd in handig zakformaat Prijs f 3.05.

**VAN GORCUM & COMP. N.V. / UITGEVERS / ASSEN**

Ook via de boekhandel.



# Vox Theologica

## Interacademiaal Theologisch Tijdschrift

ORGAAN VAN DE VEREEN. VAN STUDENTEN IN DE THEOL. FACULTEITEN IN NEDERLAND  
GEWIJD AAN DE STUDIE DER THEOLOGISCHE WETENSCHAP

---

### REDACTIE

---

C. F. BRÜSEWITZ (A'dam S.U.) Hoofdredacteur — MEJ. J. C. SCHREUDER  
(A'dam V.U.) Red.-Secr. — A. TROOST (Kampen) Admin. — N. K. VAN DEN  
AKKER (Utrecht) — J. BROUWER (Groningen) — C. A. MOLENAAR (Leiden)

Alle stukken voor de redactie aan:  
MEJ. J. C. SCHREUDER, EINDENHOUTSTR. 31, HAARLEM

---

### UITGEVERS

---

VAN GORCUM & COMP. N.V. (G. A. HAK & H. J. PRAKKE) - BRINK - ASSEN  
ABONNEMENTSPRIJS PER JAARGANG VAN 6 NUMMERS, f2.60\*, BUITENLAND f2.86\*

15e JAAR Nr 6

JULI 1944

---

## *De verhouding van Calvinisme en wetenschap in de 16de eeuw, bepaaldelijk aan de Leidsche Universiteit.*

Dat het Calvinisme een onberekenbaren invloed heeft uitgeoefend op het kerkelijke en niet minder op het staatkundige leven van ons volk in de 16de eeuw, is een onbestreden feit. Minder eenstemmig is men echter ten aanzien van de vraag, welke beteekenis aan het Calvinisme moet worden toegekend voor de bevordering der wetenschap. Ontkennen, dat er een zeker verband bestaat tusschen deze beide, kan niemand; de stichting en de bloei onzer Nederlandsche universiteiten, welke alle een gereformeerd stempel droegen en de hartstocht voor de wetenschap, welke zoovele Calvinisten bezielde, leggen daarvan een onweersprekelijk getuigenis af. De vraag is echter of dit verband slechts uiterlijk was, zoodat onze universiteiten feitelijk leden aan een innerlijke tegenstrijdigheid tusschen twee denkrichtingen, die wel vreedzaam, doch onvrijwillig onder één dak woonden <sup>1)</sup>, — dan wel of dit verband terugging op principieele factoren, welke in het Calvinisme aanwezig waren om de ontwikkeling der wetenschap te begunstigen. Eekhof noemt als één der characteristica van het gereformeerd protestantisme zijn liefde voor de wetenschap, maar wijst daarvoor voornamelijk op het feit, dat vele beroemde geleerden, b.v. de theoloog Franciscus Junius en de philoloog Joseph Scaliger overtuigde Calvinisten waren <sup>2)</sup>. Dit zegt — afgezien daarvan, dat op de gereformeerdheid van sommige dier beroemdheden waarschijnlijk nog wel iets valt af te dingen — toch heel weinig voor de principieele verhouding tusschen Calvinisme en wetenschap. En zoo kan Huizinga in dezen het volstrekt negatieve standpunt innemen: „Voor de opkomst der wetenschap

<sup>1)</sup> C. Busken Huet, *Het Land van Rembrand*, 6de dr., Haarlem 1941, blz. 439.

<sup>2)</sup> A. Eekhof, *Het Geref. Protestantisme*, 's-Grav. 1915, blz. 29.

... heeft het Calvinisme geen specifieke beteekenis gehad, onverschillig of de eene wetenschappelijke figuur een strenge belijder en de andere een laksche was <sup>1)</sup>". Doch Huizinga voert voor zijn zienswijze evenmin bewijzen aan.

Wij voor ons aarzelen niet, de stichting van de Leidsche, als eerste onzer Nederlandsche universiteiten, te rekenen tot de hoogtepunten van het Calvinisme hier te lande, zonder daarmede te ontkennen, dat ook andere, niet-Calvinistische factoren er aan meegewerkt hebben. Wij zijn bovendien van meening, dat het samengaan van Calvinisme en wetenschap geenszins toevallig of gedwongen was, doch uit het wezen van het Calvinisme voortvloeide. Maar principieele uitspraken over deze verhouding zijn in de 16de eeuw en bepaaldelijk te Leiden schaars te vinden. Daarom is het noodig, dat wij ook de situatie in het buitenland in ons onderzoek betrekken, voornamelijk die aan de Calvinistische academies te Genève en in Frankrijk, welke over en weer met Leiden in betrekking hebben gestaan.

Het is een opmerkelijk verschijnsel, dat de Hervorming, die toch de tegenstandster was van de Scholastiek, op wetenschappelijk terrein zoo weinig revolutionair is te werk gegaan. Terwijl ten aanzien van kerkorganisatie en eeredienst een omwenteling plaats had, welke niet zelden een gewelddadig karakter aannam, valt ten opzichte van het onderwijs eerder een geleidelijke overgang te constateren en praedomineeren de conservatieve krachten boven de revolutionnaire. De oorzaak hiervan is tweeledig. Ten eerste liet de van nature tot radicalisme geneigde volksmassa zich niet de hervorming van het onderwijs, speciaal het hooger onderwijs, niet in. En bovendien heeft de humanistische inslag, die aan alle hervormers in meerdere of mindere mate eigen was, zich inzonderheid — en begrijpelijkerwijze — op dit terrein vertoond en behoudend gewerkt.

In het Lutheranisme is Melanchthon de man, die zich het grondigst met de quaesties van geloof, wetenschap en onderwijs heeft bezig gehouden en het resultaat van zijn arbeid is geweest, dat een vernieuwd Aristotelisme, gebaseerd op de leer van het „lumen naturale", de Luthersche en zelfs in het algemeen de protestantsche wetenschapsbeoefening ging beheerschen. Volgens Melanchthon hadden de logica en de ethica, de philologie, de physica en het natuurrecht de functie van „ancilla theologiae"; zij moesten het geloof ondersteunen en stonden derhalve in dienst der Kerk. Aldus bestond er een nauwe samenhang tusschen de verschillende faculteiten: de theologische, de artistisch-philosophische en de juridische, en zij alle waren in meerdere of mindere mate van denzelfden humanistischen geest doortrokken <sup>2)</sup>.

Ook in het Calvinisme ontbreekt een dergelijke, door het Humanisme beheerschte verhouding tusschen geloof en wetenschap niet. Veeleer hebben specifiek humanistische ideeën, afkomstig van mannen als Lefèvre d'Étaples, Pierre Ramus en Johannes Sturm, daar ingang gevonden <sup>3)</sup>. De laatste beoogde met zijn gymnasiale academie te Straatsburg een „sapiens atque eloquens pietas" aan te kweeken, een vroomheid, die weet wat zij gelooft en daaraan op welsprekende wijze uitdrukking vermag te geven. De naar zijn ideaal gevormde geloovige geleerde munt uit „ratione atque oratione", door rede en redevoering (om de woordspeling te volgen). Cicero geldt daarbij als het groote voorbeeld voor welsprekendheid en moraal, wiens werken naast den Bijbel als hoogste bron der wijsheid gelden <sup>4)</sup>.

De kennismaking met Sturms instelling te Straatsburg is oorzaak geweest, dat Calvijn bij de stichting van zijn academie te Genève in 1559 de theologie opnam in den cyclus scientiarum en dat de opleiding van predikanten, waar het in eerste instantie om ging, derhalve een universitair karakter kreeg. Onder theologie in engeren zin verstonde Calvijn de exegese van het Oude en Nieuwe Testament, maar de voor theologen onontbeerlijke hulpwetenschappen: Hebreeuwsch, Grieksch, Latijn, rhetorica en dialectiek, behoorden tot de artistische faculteit. Van meet af aan heeft Calvijn ook de oprichting van medische en juridische leerstoelen voor oogen gestaan, maar dit plan is eerst na zijn dood tot uitvoering gekomen. Over de beginselen, welke

<sup>1)</sup> J. Huizinga, *Nederland's beschaving in de 17de eeuw*, Haarlem 1941, blz. 97.

<sup>2)</sup> R. Seeberg, *Dogmengesch.*, IV, 2, Erlangen-Leipzig 1920, S. 435 ff. E. Troeltsch, *Prot. Christentum u. Kirche in der Neuzeit* (in: *Die Kultur der Gegenwart*) S. 569 f.

<sup>3)</sup> D. Bourchenin, *Etude sur les académies prot. en France au XVI et au XVIIe siècle*, Paris 1882, p. 37—52.

<sup>4)</sup> E. Hoepffner, *Jean Sturm et l'enseignement supérieur des lettres à l'école de Strasbourg* (art. in: *L'humanisme en Alsace*, Association Guillaume Budé, Congrès de Strasbourg 1938), Paris 1939, p. 87 svv.



aan de wetenschapsbeoefening ten grondslag liggen, heeft de hervormer zich slechts zelden uitgesproken <sup>1)</sup>. Ten deele heeft hij aan deze wetenschappen, op de wijze der humanisten, een zelfstandige waarde toegekend, ten deele ze beschouwd als hulpwetenschappen voor de theologie, zooals valt af te leiden uit zijn opmerkingen over de gymnasiale vooropleiding, waar hij de „menschelijke talen en wetenschappen” onontbeerlijk noemt om te kunnen profiteren van het theologisch onderwijs <sup>2)</sup>.

Evenwel, wie nu op grond van deze schaarsche gegevens en humanistische reminiscenties zou meenen, dat het Calvinisme ten opzichte van de beoefening en de bevordering der wetenschap geen beteekenis heeft, vergist zich. De kracht van Calvijns fundamenteele theologische ideeën was veeleer zóó sterk, dat deze, ook daar, waar het niet met zooveel woorden werd uitgesproken, reformeerend hebben gewerkt op de houding, welke tegenover de wetenschap werd aangenomen, en bevruchtend op hare beoefening.

Allereerst schiep Calvijn een nauweren band tusschen universiteit en Kerk. Al was zijn academie geen zuiver kerkelijke instelling, maar meer een zaak der christelijke overheid, toch stond zij onder voortdurend toezicht en medewerking der Kerk en het door den hervormer gecreëerde doctoren-ambt was een kerkelijke bediening. Bovendien werd van alle professoren en studenten onderteekening der belijdenis vereischt.

Verder blijkt uit de indeeling der leervakken, dat men zich te Genève wilde losmaken van den humanistisch-renaissancistischen opzet van Sturms hoogeschool. Het Hebreuwsch en het Grieksch krijgen als bijbeltalen den voorrang boven het Latijn, de dialectiek boven de ciceroniaansche rhetorica <sup>3)</sup>.

Het allerbelangrijkst is echter, dat heel de wetenschapsbeoefening gesteld wordt onder het gezichtspunt van Gods eer en van de christianisering der gansche samenleving <sup>4)</sup>. Daarbij staat, gelijk vanzelf spreekt, de theologie voorop, maar ook de andere wetenschappen: philosophie, rechtsgeleerdheid en al wat daar in den loop der jaren aan is toegevoegd, hebben denzelfden theocratischen grondslag en universele strekking. Beza heeft zich tot tolk van dit gezichtspunt gemaakt toen hij, bij de aanvaarding van zijn eerste rectoraat, 5 Juni 1559, zich als volgt tot de studenten richtte: „Gij zijt hier gekomen om, na onderwezen te zijn in de ware religie en in de kennis der schoone letteren, te kunnen werken voor de eere Gods, om eenmaal de steun uwer medemenschen te kunnen worden en uw vaderland eer te kunnen aandoen. Houdt altijd in herinnering, dat gij soldaten zijt en dat gij aan uw hoogsten Bevelhebber rekenschap zult hebben af te leggen van deze heilige opdracht <sup>5)</sup>”.

Voorzover de denkbelden van de Renaissance en het Humanisme aan deze algemeene Calvinistische tendentie konden worden dienstbaar gemaakt, werden zij gaarne opgenomen en men heeft zich over een strenge afbakening der verschillende denkrichtingen op wetenschappelijk gebied weinig zorg gemaakt, mits de eer en de souvereiniteit Gods, het gezag van de Heilige Schrift naar Calvinistische opvatting en de vrijheid der Kerk niet werden aangetast. De wetenschap en het onderwijs, bepaaldelijk in de theologie, waren te Genève zeker niet geheel vrij: de gereformeerde belijdenis vormde den grondslag, waarop zij dienden te staan en de grenzen, waarbinnen zij zich hadden te bewegen en die grenzen zijn ontegenzeggelijk wel eens te eng geweest. Toch dient niet uit het oog verloren te worden, dat vrijheid van wetenschappelijk onderzoek nog slechts een formeel principe is en gedragen moet worden door positieve beginselen, welke een universiteit zooal niet dwingend moeten beheerschen, dan toch geestelijk moeten doordringen, wil zij niet tot karakterloosheid vervallen. Daar komt bij, dat Genève naast het conserveerende element stellig ook het vooruitstrevende gekend heeft. Aan de professoren was wel voorzichtigheid voorgeschreven, maar de vrijheid van interpretatie was niet aan banden gelegd en bij de disputen moest aan iederen student, die dat verlangde, het woord worden verleend <sup>6)</sup>.

Typeerend voor het Calvinistisch karakter is ook, dat aan de Geneefsche

<sup>1)</sup> A. A. van Schelven, *Het Calvinisme gedurende zijn bloeitijd*, I, Genève en Frankrijk, Amst. 1943, blz. 55, 58.

<sup>2)</sup> C.R., *Op. Calv.*, X. c. 20 (*Ordonn. eccl.*, 1541).

<sup>3)</sup> Ch. Borgeaud, *Histoire de l'Université de Genève*. T. 1, *L'Académie de Calvin 1559—1798*, Gen. 1900, p. 63.

<sup>4)</sup> Troeltsch, *a.a.O.*, S. 570 ff.

<sup>5)</sup> Borgeaud, *l.c.*, p. 48 sv.

<sup>6)</sup> Bourchenin, *l.c.*, p. 94.

academie een uiterst strenge moraal heerschte. Professoren noch studenten mochten zich op eenigerlei wijze een luchthartige, weelderige of uitspattende levenswijze veroorloven, maar zij hadden de ingetogen arbeidzaamheid te betrachten, die als „innerweltliche Askese” (zoaals Troeltsch haar gekarakteriseerd heeft) een van de krachten van het Calvinisme uitmaakt.

In Frankrijk legden de Hugenoten een groote activiteit aan den dag in het stichten van theologische scholen. Zij kwamen naar het voorbeeld van Genève tot stand en vertoonen een overeenkomstig beeld. Ook hier was de opleiding van predikanten de aanleiding tot stichting, maar voorloopig bleef het bij de theologie, waaraan slechts de classieke talen en de philosophie als hulpwetenschappen werden toegevoegd. Het universitaire beginsel stond hier derhalve ten achter bij het seminaristische en de niet-theologische wetenschappen traden aanvankelijk nog niet in het gezichtsveld, laat staan dat men aan de Calvinistische levens- en wereldbeschouwing consequenties verbond voor de wijze van beoefening dier wetenschappen <sup>1)</sup>. Toch heeft niet elk symptoom van dien aard ontbroken, getuige b.v. de brief van privilege voor het vestigen van leerstoelen in het Grieksch en Hebreeuwsch te La Rochelle, van Jeanne d'Albret, 13 Aug. 1571: „Laten allen in heden en toekomst weten, dat, daar wij niets hooger hebben geschat of meer bevorderd dan de eer en de glorie van God en den voortgang van Zijn Kerk, wij ook zeer goed weten, dat om de duisternis en onwetendheid . . . te doen opklaren er niets noodzakelijker is dan de kennis der schoone letteren en wetenschappen, welke voor het grootste deel afhangt van de eerste en heerlijkste talen, het Hebreeuwsch en het Grieksch. Wanneer de jeugd daarin onderwezen wordt, zullen er door de genade des Heeren verscheidene groote, geleerde en waardige personen gevormd kunnen worden, die geschikt zijn voor het herstel en de vestiging van den heiligen dienst van het Woord Gods, dat in Zijn Kerk is neergelegd, en van politieke en gewijde [d.i. kerkelijke] verordeningen en voor het onderhoud van de menschelijke samenleving in allen vrede, eenheid en liefde <sup>2)</sup>”. Al is de kring der wetenschappen hier nog niet ruim getrokken, toch wordt reeds de gansche menschelijke samenleving in het oog gevat, waaraan de wetenschap tot Gods eer en tot den bouw van Christus' Rijk kan dienstbaar zijn door de onwetendheid te bestrijden.

Helaas is er, ten gevolge van de ongunstige tijdsomstandigheden, aan de Hugenootsche hoogeschoolen van de stichting van andere, niet-theologische faculteiten in de meeste gevallen niets gekomen. En de afwezigheid van deze faculteiten heeft voor de theologie zelve een ongewenschte verenging met zich gebracht. Het Calvinistisch beginsel, in de academische wetten van Sedan aldus geformuleerd, dat „allen den hoogsten God volgens de opperste wet moeten vereeren en alle studie der letteren zonder de religie ijdel moet worden geacht <sup>3)</sup>”, werd daar in 1620 zóó geïnterpreteerd, dat men het Grieksch afschafte, omdat dit toch maar leidde tot de lectuur van heidensche auteurs!

Ook aan de Fransche academies heerschte, evenals te Genève, een rigoristische moraal. De Kerk oefende, door middel van haar synoden, grooten invloed uit op het academische leven <sup>4)</sup>.

De quaestie, welke ons thans moet bezig houden, is, of bij de stichting en de wetenschappelijke werkzaamheid van de Leidsche universiteit dezelfde beginselen als in Genève en Frankrijk hebben gegolden, dan wel of er een meer of minder belangrijk onderscheid te constateeren valt. Dat niet Leuven, zooals wel verondersteld is <sup>5)</sup>, doch Genève en de andere oudste Protestantsche hoogeschoolen aan Leiden tot voorbeeld hebben gestrekt, is evident. Leiden beschouwde zichzelf als de tegenstandster, geenszins als de navolger van Leuven en de noordelijke Nederlanden zagen met trots, hoe het wetenschappelijke leven zich uit het zuiden naar haar academiesteden verplaatste. In het concept voor de oprichting der universiteit is sprake van maatregelen, die getroffen worden „zoowel tot vermeerdering van de glorie Godts als tot promotie derselfver universiteit naer de wijze ende manieren van andere universiteiten in plaetsen van de Evangelische religie gelegen <sup>6)</sup>”.

<sup>1)</sup> Van Schelven, a.w., blz. 259 vlgg.

<sup>2)</sup> *Bulletin de la Société de l'histoire du prot. français*. T. 39 (1890), p. 20.

<sup>3)</sup> P. Mellon, *L'académie de Sedan*, Paris 1913, p. 218. Cf. W. Bax, Sedan, art. in: *Bulletin de la commission de l'histoire des Egl. Wallonnes*, IVe série, 8e livraison, 1936, p. 46.

<sup>4)</sup> Van Schelven, a.w., blz. 255–262.

<sup>5)</sup> A. Eekhof, *De theol. faculteit te Leiden in de 17de eeuw*, Utr. 1921, blz. 11.

<sup>6)</sup> P. C. Molhuysen, *Bronnen tot de geschiedenis der Leidsche Universiteit*, I, 's-Grav. 1913, blz. 6\*.



Den oprichters stonden dus verschillende universiteiten van protestantsch karakter voor den geest, waarbij wij behalve aan de Geneefsche en Huguenootsche ook aan Heidelberg en misschien aan Wittenberg zullen hebben te denken, waar vele Nederlanders plachten te studeeren.

De motieven, die tot de oprichting der Leidsche academie hebben gedreven en de beginselen, welke daarbij hebben voorgezet, zijn op onnavolgbare wijze uiteengezet door Prins Willem van Oranje in een brief aan de Staten van Holland. Alleen al om dezen brief zou de Prins zijn te beschouwen als de geestelijke vader der Leidsche Universiteit, ware het niet, dat hij ook op tal van andere wijzen de stuwkrachten de leidsman zijner stichting is geweest.

Nadat de Prins den 4den Oct. 1574, daags na het ontzet van Leiden aan de inwoners de toezegging had gedaan, dat hij hen en hun kindskinderen zou gedenken om hun moedige bijdrage voor de zaak van het vaderland, zond hij den 28sten Dec. van Middelburg uit zijn gezant Mr. Jacob Tayaert met den genoemden brief aan de Staten. „Alsoe tot een vast stuensel ende onderhoudt der vryheyt ende goede wettelike regieringe des lants, niet alleen in zaeken der religie, maer oock in 't gene den gemeynen borghelicken welstandt belanght, insonderheyt ende voor alle dynghen van noode is dat hier binnen slants ende die Graeffelicheden van Hollandt ofte van Zeelandt eenen goede, genouchsame ende vermaerde schole ofte universiteyt werde opgericht, aldaer die jeucht . . . inde rechte kennisse Godts ende allerley goede ende vrye kunsten ende wetenschappen dienende tot die wettelike regieringe der landen, opgevoedt ende onderrichtet werdden . . .” De Prins heeft daarbij tevens het oog op de „vyanden, die het ontwijfelick daerop zullen aenlegghen om die waere religie uyt te roeden ende alles wat tot verzekeringhe der inwoonderen der voors. landen eenichsins dienen mach crachteloos ende te nyet te maeken”. Hij beveelt de zaak dan met de volgende woorden bij de Staten aan: „Soe ghylieden eene alsoe heylyghe, lofflicke ende hoochnoodige saeke ter herten nemende, eene goede schole ende universiteyt alsoe geseyt is bij tijts oprichtet, beneven dat ghylieden daarmede Gode eenen besonder aengenamen dienst doen sullet, ende die heerlicheyt sijnes namens grootelycx verbreyden, noch sullet ghylieden den standt des landts daarmede alsoe verzekeran, dat die vyanden deszelfs nimmermeer soe lichtelick en sullen haere vierighe tirannie ende verdruckinghe so des goddelicken diensts als der vryheyt der landen, tsy met geweld ofte met listicheyt, konnen wederoprichten. Overmits dat eene alsdanighe schole ende universiteyt niet anders wezen en sal als een vast blochuys ende bewaernisse der gantschen landen ende mede eenen onverbrekelicken bandt der eenicheyt der selven, niet alleen onder m'elcanderen maer oock met alle aenpalende provincien <sup>1)</sup>”.

Het doel eener universiteit wordt hier zeer breed gezien en haar wezen op onovertrefbare wijze getypeerd. Aan de op te richten universiteit zal onderwijs worden gegeven in de rechte kennis Gods en in de vrije kunsten en wetenschappen. De theologie zal er dus voorop staan, evenals dat aan de andere protestantsche hogescholen het geval was, omdat het Christelijk geloof den grondslag moet vormen van heel den wetenschappelijken arbeid der universiteit. Maar de andere faculteiten zullen nevens de theologie geen ondergeschikte, doch een zelfstandige positie bekleeden. Immers niet alleen aan de religie en de Kerk, maar ook aan al datgene wat „den gemeynen borghelicken welstandt belanght”, aan den staat en de maatschappij, moet de universiteit ten dienste staan. Daarmede worden tegelijk de vrijheid en de eenheid des lands en de ware godsdienst bevorderd. En zoo kan heel dit streven beschouwd worden, te staan in dienst van God en te strekken tot verheerlijking van Zijn naam. De Prins heeft geweten, dat de zaak van Kerk en vaderland in laatste instantie met geestelijke wapenen moest worden gestreden en hij heeft de Leidsche hogeschool gesticht als een smidse, waar deze wapenen zouden worden gesmeed.

Ons dunkt, dat wij hier dezelfde Calvinistische grondgedachten terugvinden, welke wij reeds in Genève en in Frankrijk aantreffen. Alleen valt het op, dat het Calvinisme hier een schrede verder is op zijn strijdbaren tocht door de wereld: Kerk en samenleving, religie en vrijheid zijn nauwer op elkander betrokken en de wetenschap zal, in dienst van God en tot Zijn eer, aan beide haar krachten hebben te wijden. Als de Prins spreekt van de oprichting der universiteit „tot een vast stuensel ende onderhoudt der vryheyt en de goede wettelike regieringe des lants, niet alleen in zaeken der religie, maer oock in 't gene den gemeynen borghelicken welstandt belanght” (welke woorden letterlijk zijn overgenomen door gecommitteerden en

<sup>1)</sup> Molhuysen, *Bronnen*, I, blz. r\* vlg.

professoren in hun concept-statuten van 12 Febr. 1575<sup>1)</sup>, dan bemerken wij hier de bekende verbinding van de beginselen van vrijheid en religie, die voor de Nederlandsche Gereformeerden op zoodanige wijze een eenheid vormden, dat nu eens het eene, dan weer het andere op den voorgrond trad. De gedachte van Oranje, dat de universiteit „een vast stuensel ende onderhoudt der vryheyte” en een „vast blochuys ende bewaernisse der gantscher landen” zou wezen, heeft zoodanig doorgewerkt, dat de naam „Praesidium libertatis” een eertitel voor de Leidsche Universiteit is geworden, die in het door Prof. Dr C. van Vollenhoven in 1917 vernieuwde grootzegel is opgenomen<sup>2)</sup>. Het vrijheidsbeginsel speelde van het begin af aan een groote rol, mede doordat de stichting der academie geheel en al zaak der overheid was, waarin de Kerk op geen enkele wijze werd gekend. Ziehier een belangrijk onderscheid met de Geneefsche en Fransche hoogeschoolen, dat dan ook steeds een punt van veel wrijving tusschen Kerk en magistraat is geweest.

Ter gelegenheid van de inwijding, den 8sten Febr. 1575, hield Caspar Coolhaes een oratie: „De Sacrosanctae theologiae laudibus”. Het onderwerp van deze openingsrede — die helaas, evenmin als de meeste andere oraties uit den eersten tijd, bewaard is gebleven — wijst er op, dat de theologie de voornaamste faculteit zou zijn. Ook in ons land vormde de dringende behoefte aan goed opgeleide predikanten de eerste aanleiding tot de stichting der academie, al hadden Willem van Oranje en zijn mede-oprichters van meet af aan een breedere visie op den wetenschappelijken arbeid, welken Leiden zou kunnen ontplooiën. In een brief aan den Senaat, 10 Maart 1582, heeft Oranje zelf verklaard: „Inderdaad heb ik mij, zoodra ik het plan tot oprichting der school had ontworpen, allereerst voor oogen gesteld, dat haar voornaamste en hoogste bestaansreden gelegen zou zijn in de theologische studie<sup>3)</sup>”. De Senaat was, blijkens haar uitingen<sup>4)</sup>, hiervan evenzeer doordrongen en de Leidsche secretaris Jan van Hout heeft, bij gelegenheid van de opening van het Staten-college in 1592, zich aldus uitgelaten: „De vornehmste bewegende oorsaekke der stichtinge deser Universiteit (t'sy my geoorlooft t' geheym te openbaren) was de Theologie<sup>5)</sup>”. Een geheim was het echter in geen enkel opzicht, wel was het in de officieele stichtingsacten nooit met zooveel woorden uitgesproken. In de instructie voor de Staten van 28 Dec. 1574 en in het stichtings-octrooi van 6 Jan. 1575 wordt de nadruk minstens evenzeer gelegd op het belang van den staat als op dat der Kerk, en dit zeker niet zonder reden: er waren in de provinciale en stedelijke regeeringen immers zeer vele libertijnsch gezinden, die slechts zouden willen meewerken als het belang der Kerk ondergeschikt gemaakt werd aan dat van het land. Toch heeft de Prins zich niet laten verleiden om aan deze gezindheid te veel toe te geven, doch hij heeft den rechten koers weten te volgen: de theologie staat bij de opsomming der leervakken voorop en voor het overige heeft men zich officieel over de eigenlijke aanleiding tot het oprichten der universiteit niet uitgelaten. Derhalve, als Huizinga meent, dat „de bestemming der hoogeschoolen tot kweekplaatsen van een rechtzinnige geestelijkheid veel sterker meesprekt bij de oprichting van de latere: Franeker, Groningen, Harderwijk, Utrecht, dan bij die van Leiden”<sup>6)</sup>, dan is dat alleen in zoover waar, dat daar een strengere opvatting van „rechtzinnig” heeft geheerscht en dat deze bestemming te Leiden minder officieel en expressie verbis naar voren werd gebracht; in werkelijkheid was zij echter evenzeer aanwezig.

Onder stilzwijgende erkenning van de eereplaats der theologie werden niettemin de „goede, eerlicke, vrye consten ende wetenschappen” naast het onderwijs in „de rechte kennisse Goidts<sup>7)</sup>” gesteld, de eerste in rang wel volgend op de laatste, maar toch een zelfstandige plaats bekleedend. De aanvaarding der vrije wetenschap, de welwillende houding van het Calvinisme tegenover Humanisme en Renaissance is te Leiden nog minder aarzeland geweest dan in Genève en Frankrijk. Dat deze vriendschappelijke verhouding van twee principieel onderscheidene levensbeschouwingen op den duur tot conflicten zou kunnen en zelfs moeten leiden, was men zich nog nauwelijks bewust. Van Calvinistische zijde erkende men de vrije wetenschap en

<sup>1)</sup> *t.a.p.*, I, blz. 14\*.

<sup>2)</sup> C. van Vollenhoven; art. in : *Pallas Leidensis*, 1925, blz. 325 vlgg.

<sup>3)</sup> Molhuysen, *Bronnen*, I, blz. 99\*.

<sup>4)</sup> *t.a.p.*, blz. 126\*.

<sup>5)</sup> *Inneleydinge ende aanvang vant Collegie der Theologien*, Leyden 1593, p. 15.

<sup>6)</sup> Huizinga, *a.w.*, blz. 93.

<sup>7)</sup> Molhuysen, *Bronnen*, I, blz. 14\*.



philosophie gaarne als uitvloeisel van de goddelijke gratia universalis en onder eerbiediging van Gods souvereiniteit op elk gebied bevorderde men iedere wetenschap, die aan Kerk en volk ten goede kon komen. De wetenschap van haar kant was nog niet zoodanig gesaeculariseerd, dat de tegenstelling tusschen rede en openbaring, natuurlijke en bovennatuurlijke wijsheid onoverbrugbaar was geworden.

De theologie waardeerde de filosofie als natuurlijke onderbouw voor de bovennatuurlijke kennis en waakte slechts dat de filosofie haar grenzen niet te buiten ging en de goddelijke openbaring, gelijk men die verstond uit de Heilige Schrift, niet bestreed. Cuchlinus zegt in zijn *Oratio inauguralis* voor het Staten-college: „Ik weet, dat er een bovennatuurlijke wijsheid is, die in de boeken van het Oude en het Nieuwe Testament is geopenbaard; maar er is ook een natuurlijke wijsheid, welke God in de natuur en in de schepping aller dingen heeft onthuld”. Deze natuurlijke filosofie wordt echter misbruikt „wanneer zij zich uitstrekt tot goddelijke zaken, die allerminst met haar overeenstemmen en die door haar niet worden gekend <sup>1)</sup>”. De vraag naar de grenzen van redelijke kennis en openbaring, die later de geesten zou verontrusten, werd nog slechts uit de verte vermoed.

Er valt bij alle waardeering, welke het Calvinisme voor de verbreiding van allerlei kennis aan den dag legde, niettemin een duidelijke voorkeur waar te nemen voor de geesteswetenschappen tegenover de natuurwetenschappen. Ten eerste omdat het verband met de theologie hier meer voor de hand lag: de studie der Oostersche talen b.v., die te Leiden zulk een groote vlucht heeft genomen, heeft haar ontstaan onmiddellijk aan de exegese van het Oude en Nieuwe Testament te danken. Erpenius, aan wien het onderwijs in de Semietische talen, ter vergelijking met den Hebreeuwschen tekst van het O.T., was opgedragen, richtte zelfs een drukkerij op voor het vervaardigen van boeken in de Arabische, Syrische, Aethiopische en andere Oostersche talen <sup>2)</sup>.

Ten tweede vertoont het Calvinisme, ondanks zijn wereldveroverende activiteit, toch telkens de neiging, de aardsche en stoffelijke dingen te deprecieeren ten opzichte van de geestelijke. Zelfs Jan van Hout, die toch waarlijk niet tot de rigoureuse Calvinisten gerekend kan worden, heeft zich bij de opening van het Staten-college voor theologen, toen hij sprak over de grootere voorliefde bij de studeerenden voor rechten en medicijnen dan voor de theologie, aldus uitgedrukt: „Waan comt toch den mensch (liever Godt) dees sorgeloosheyt ende verkeerde keur! Van eerst te soucken t'becomen, t'behouden, t'beschermen t'geen buyten hen es, roof ende plonderinge onderworpen sijnde [de rechten]; de tweede sorghe te nemen voor t'lichaem ende behoudinghe van gesondicheyt, t'welck ofment wel voor de mordadige knijven der boosdoenderen mit groote moeyte een tijt lang bewaren can, ende of het wel de clippen van overvloedigen dranck ende spijs (daer aan de meeste menichte schipbreeck ligt) geluckeliken ontseylen can [de medicijnen], nochtans niet feylen can, ten moet binnen corten jaren de gemeene schulden der naturen betalen <sup>3)</sup>”. Zulke woorden getuigen van weinig waardeering voor de juridische en medische wetenschap. En al zal dit oordeel, ter wille van de gelegenheid waarbij het werd uitgesproken, wel wat gehaargeerd zijn, het is toch zeker door een groot deel van Van Hout's auditorium met instemming ontvangen en alzoo symptomatisch voor een zekere geringschatting, welke er onder de Calvinisten heerschte voor de niet-theologische wetenschappen.

In de derde plaats moet men, wanneer men het Calvinisme wil verwijten, niet van stonde aan nog meer aandacht besteed te hebben aan de natuurwetenschappen, bedenken, dat er in dien tijd reden voor was, een zekere reserve tegenover deze wetenschappen te betrachten. Terecht zegt Bourchenin: „Laat ons erkennen, dat de noodzaak der natuurwetenschappen zich nauwelijks deed gevoelen in een tijdperk, waarin de industrie noch geacht, noch aangemoedigd werd. Bovendien, het droevige misbruik, dat de toovenarij en de alchimie van de natuurwetenschappen hadden gemaakt, droeg er niet weinig toe bij om ze te discrediteeren in de oogen van beschaafde lieden. De 16de eeuw kon slechts een volmaakte minachting koesteren voor de gerechtelijke astrologie, de physica van sympathie en antipathie en de kunst der tooverijen” <sup>4)</sup>. In het licht van deze dingen strekt het den Calvinisten veeleer tot eer, dat zij de rechtschappen wetenschapsbeoefening niet hebben afgewezen of uitsluitend aan het Humanisme hebben overgelaten, maar — zij het dan ook met een zekere bedachtzaamheid — hebben bevorderd.

<sup>1)</sup> *Inneleydinge*, p. 20.

<sup>2)</sup> *Eekhof, Theol. fac.*, blz. 33.

<sup>3)</sup> *Inneleydinge*, p. 11.

<sup>4)</sup> *Bourchenin, l.c.*, p. 63.

Ons rest thans nog een en ander mede te deelen over den aard van het onderwijs, de leervakken, de examens en graden, voor zoover dit van belang is voor de verhouding van Calvinisme en wetenschap en waarbij uit den aard der zaak de theologie weder de voornaamste aandacht zal hebben.

De hoogeschool was, blijkens de oudste ordonnantiën en het leerplan van Feugueray van 1575<sup>3)</sup>, opgezet als een gymnasiale academie met een voorbereidenden leergang van 7 jaren en een eigenlijk academischen cursus, eveneens van ongeveer 7 jaren. Het voorbereidend onderwijs omvatte, volgens de classicistische opvoedingsbegrippen dier dagen: Latijn, Grieksch, mathesis, physica, rhetorica en ethiek. Ook de academische studie bestond weer uit een humanistisch-classieken onderbouw, waarin de lessen in Latijnsche en Grieksche letterkunde, philosophie en metaphysica, mathesis, physica en astronomie werden gevolgd. Men kon daarna een examen afleggen en theses verdedigen, waarop de graad van magister artium werd verleend. Vervolgens kwam de speciale opleiding in een der faculteiten: theologie, rechten of medicijnen, welke werd afgesloten door het behalen van den graad van licentiaat, baccalaureus of doctor, eveneens na voorafgegane examinatie en het verdedigen van theses. De benamingen van deze graden stamden uit de Middeleeuwen en hadden overigens geen betrekking meer op eenig verschil in kennis of bevoegdheid. Het afleggen van examens en het behalen van graden was echter niet verplicht en kwam inzonderheid bij de theologen maar zeldzaam voor, omdat de Kerk haar toekomstige dienaren reeds tot de classicale examinaties en tot het predikambt toeliet, als zij testimonia van getrouw collegebezoek konden overleggen.

Feugueray stelt den redelijken en in dien tijd hoogst noodzakelijken eisch, dat de professoren op hun colleges geen spitsvondige, sophisticatede quaesties zullen behandelen, doch zich zullen bepalen tot de uitlegging van het O. en N.T. De exegetische vormde oorspronkelijk dan ook het eenige theologische vak. De dogmatiek, opgevat als „loci communes sacrae scripturae”, werd als onderdeel van de exegetische gedoceerd, doch bij het „heymelijck ondersouck” voor het doctoraat als afzonderlijk examenvak behandeld<sup>1)</sup>. In de Series lectionum van 1599 hebben de loci communes voor het eerst een afzonderlijke plaats in het theologisch onderwijs: Trelcatus geeft in dat jaar een college over den vrijen wil en in 1601 over de persoon en het ambt van Christus<sup>2)</sup>. De kerkgeschiedenis treedt nog niet als afzonderlijk leervak op; zij wordt, overeenkomstig de beschouwingswijze van het Humanisme, opgevat als onderdeel van de wereldgeschiedenis, die nog niet in historia sacra et profana wordt verdeeld, en zij valt als zoodanig niet onder de theologie, maar onder de vrije kunsten en wetenschappen. Bij het onderwijs in de juridische en medische faculteiten nemen de classieken, resp. het Romeinsche recht en Hippocrates, de voornaamste plaats in.

Een integreerend onderdeel van het academisch onderwijs vormden de disputaties, naar den trant der Middeleeuwsche universiteiten, en zoowel bij professoren als studenten zóó geliefd, dat men terecht kan spreken van een „disputeermanie”<sup>3)</sup>. Vooral de theologen hielden zich hiermee bezig en het laat zich verstaan, dat deze oefeningen in welsprekendheid, scherpzinnigheid en slagvaardigheid veelal ten koste gingen van wetenschappelijke en geestelijke diepte en een bedenkelijken invloed gehad hebben op de vorming van de aanstaande predikanten. De onophoudelijke kerkelijke twisten, waarvoor de kansels misbruikt werden en die den „rabies theologorum” wakker riepen, hebben hier zeker een van hun wortels.

Dit alles overziende wordt het ons nogmaals duidelijk, hoe nauw Calvinisme en Humanisme op het terrein der wetenschap verbonden waren. De leerstof en de methode van onderwijs werd voor het grootste deel eenvoudig uit de humanistische traditie overgenomen en was voor een kleiner deel zelfs nog van de Middeleeuwsche universiteiten afkomstig. Tot een eigensoortige wijze van wetenschapsbeoefening heeft het 16de en 17de eeuwsche Calvinisme het niet gebracht, zijn voluntaristisch beginsel heeft het intellectualisme, dat aan het Humanisme eigen was, niet kunnen overwinnen. Maar wat het wel gedaan heeft is dit, dat het, bij zijn streven om het geheele leven aan Gods eer dienstbaar te maken, ook de wetenschap daarin krachtdadig heeft betrokken en haar met alle middelen heeft bevorderd. Aldus vertegenwoordigde het Calvinisme voor Kerk en samenleving, voor waarheid en vrijheid, de bezielende en stuwende kracht in ons volk.

*Goes-Wilhelminadorp.*

W. F. DANKBAAR.

<sup>1)</sup> Molhuysen, *Bronnen*, I. 25\*, 39\*.

<sup>2)</sup> *t.a.p.*, blz. 215\*.

<sup>3)</sup> *t.a.p.*, blz. 384\*, 400\*.

<sup>4)</sup> G. D. J. Schotel, *De academie te Leiden in de 16de, 17de en 18de eeuw*, Haarlem 1875, blz. 328 vlg.



# Existentiephilosofie en menschbeschouwing.

„Der Mensch ist das Seiende das sich selbst macht”.

Hortéga y Gasset.

Langzamerhand dringt tot onze samenleving door wat voor de profeten van deze wereld reeds lang een beangstigende realiteit was: de twijfel aan onze West-europeesche bestaansnormen, het besef dat de toenemende perfectioneering van onze maatschappij met haar geheele gedachtenwereld en rijkdom aan kennis toch niet in staat blijkt de behoeften van den mensch duurzaam te bevredigen.

In verhandeling en satyre is er op gewezen. Verschillende pogingen om een analyse te geven van den toestand, van onzen toestand, hebben het licht gezien en worden met aandacht gelezen: enorme aandacht trok het boek van Oswald Spengler, niemand verzuimde „In de Schaduwen van Morgen” te lezen, van Nietzsche meenen wij iets te gaan begrijpen. — Toch bevredigt dit niet heelemaal, men aanvaardt wel de geschreven protesten en waarnemingen, maar de redelijkheid ervan werkt niet verhelderend, onze ongerustheid verdwijnt niet met een helder inzicht in de tekortkomingen. Vooral de jongere generatie leest dan nog liever een „Brave New World” van Huxley, de onredelijke satyre; onredelijk omdat het ons een wereld laat zien waarin werkelijk alle fouten ondervangen worden, een utopie der ideale maatschappelijke organisatie, maar welk beeld ons met ontzetting vervult. Inderdaad, wij moeten já zeggen op alle bezwaren die men tegen ons huidig bestaan aanvoert, en toch zeggen we nêe tegen iedere consequente oplossing die zich voordoet. Die schijnbare onredelijkheid is de meest treffende karakteristiek van het nieuwe denken. Het gaat niet meer om een scherp inzicht in de moeilijkheden en een deskundig overwegen der te nemen maatregelen. Er mankeert weliswaar nog één en ander aan onze maatschappelijke organisatie, en wij zouden ons nog wel enkele direct aan te brengen verbeteringen wenschen, maar wij realiseren ons tevens dat het maatschappelijk apparaat, de sociale voorzieningen en het levenscomfort zich op een peil handhaven dat geen recht tot ontevredenheid laat, ja, dat nog nooit eerder in de geschiedenis bereikt werd. Het gaat niet om een redelijke oplossing, het gaat om de redelijkheid zelve.

Niet lang geleden verscheen de Duitsche uitgave van een opstel van Hortéga y Gasset, getiteld „Geschichte als System”. In meerdere geschriften, zeer markant in het bekende „Opstand der Horden”, signaleert deze schrijver het verval in de West-europeesche cultuur; in dit laatste opstel wijst hij vooral op de kentering in het wetenschappelijk denken. Hij beschrijft hoe de natuur-wetenschappelijke methode zoo zeer monopolie voor alle denken heeft gekregen, dat men aan tal van objecten voorbij is gegaan omdat deze methode zich slecht daarop liet toepassen. Dit is verontrustend! En wij moeten inderdaad toegeven dat er bij velen een gevoel van vage onrust bestaat, zonder dat het begrip daarvan tot hen doordringt, dat hen een zekeren afstand doet nemen tot het toch zoo hechte gebouw van het natuurwetenschappelijk denken, dat het hele leven in zich schijnt te omvatten; die onrust vervult ons met een zeker wantrouwen voor de methodologie die alles gezien en doorgvorscht schijnt te hebben en voor zoover er nog imponderabilia zijn, deze toch naar plaats en ruimte begrensd heeft. Voor tal van speciale wetenschappen heeft men al wel eerder ingezien dat uitbreiding der gangbare methoden met nieuwe functies gewenscht was (zeer ruchtbaar is te dien aanzien de strijd om de „wetenschappelijke psychologie” geweest), dat echter ons geheele wetenschappelijk denken aan een dergelijke fatale eenzijdigheid lijdt, begint onze wereld zich eerst langzamerhand te realiseren.

Wat er precies aan mankeert laat zich moeilijk definieeren. Een verklaring is te moeilijker omdat onze terminologie noodzakelijkerwijs een erfenis is van het denken welks methodisch onvermogen wij zouden willen aantoonen. Zeker echter kunnen wij ons inzicht verdiepen door de beschouwing van de oplossing die de groote denkers van dezen tijd aangegeven hebben. Het zal dan echter minder moeten gaan om de conclusie van de systemen, dan wel om de denkwijze die er aan ten grondslag ligt.

Het is in dit kader dat wij de zoo genoemde „Existentiephilosofie” een der meest karakteristieke uitingen van dezen tijd moeten noemen, of liever gezegd, dat het

existentieele denken een der meest typische symptomen is voor de zich voltrekkende kentering in de West-europesche gedachtenfeer.

Heidegger en Jaspers hebben ieder een systematische existentieele wereldbeschouwing gegeven. Beide worden in de nieuwere geschiedenis der wysbegoorpe in één adem genoemd, zonder dat hun ideeën dezelfde zijn, hun wijze van denken vertoont echter dezelfde karaktertrekken. Het is hier niet de plaats om er uitvoerig op in te gaan, wij willen in het kort definiëren dat het existentieele denken de hoogste waarheid zoekt te vatten in de relaties van den mensch tot zijn omgeving, tot zijn verleden en tot zijn biologische disposities. Slechts vanuit zijn eigen „existentie“ kan de mensch begrijpen het hoe en waarom; *de wysbegoorpe is dus niet zoeken naar een transcendentieele waarheid, maar is de levenshouding der zelfbenaming*. Merkwaardig is nu het verschil in de opvattingen van Heidegger en Jaspers ten aanzien van de menschelijke „Existenz“. Voor Jaspers is dit het individueele bestaan, het totaal der argumenten voor onze persoonlijke levensbeschouwing; voor Heidegger is de „Existenz“ veel meer de historische plaats van ons bestaan, het is de collectieve lotsverbondenheid waarin wij ons ondanks onszelf gebonden voelen<sup>1)</sup>. Door deze schakeering treedt echter het contemporaine van deze denkwijze te dundelaker in het daglicht. De twijfel over ons bestaan, de wanhoop, ondanks de voortgeschreden perfectie van het systeem waarin wij leven, leidt tot dezen stap: geen absolute rede, geen onredelijk ideaal, maar een nieuwe rede in de subjectiviteit van ons bestaan. Het is een verschil in nuance of men met Jaspers de twijfel voor zich ervaart en in de metaphysiek van de eigen existentie de oplossing vindt: of dat men als Heidegger het noodlot collectief wedervaart als historische situatie en deze tot waarheid verheft: voor beide geldt dat de subjectiviteit van het denken als werkelijkheid is aanvaard.

Dit is de kentering! Het redelijk denken heeft sedert Descartes de grenzen van de objectieve werkelijkheid steeds meer uitgebreid en het inzicht in de samenhang en de wetmatigheid van de natuur is werkelijk verbaazingwekkend. Maar dit natuurwetenschappelijk denken heeft tevens gepostuleerd dat de transcendentieele waarheid aan het einde harer grenzen ligt, dat deze pas begint waar zijzelve ophoudt. En dat is de berekenis van de nieuwe filosofie, dat zij het transcendentieele in het leven zelf zoekt en niet aan deszelfs einder.

Dit existentieel besef is onvermijdelijk van ingrijpende betekenis voor het heele wetenschappelijk denken.

In het min of meer uitzonderlijke dat een systeemphilosofie toch steeds is, spreekt zich dit nieuwe denken uit, doch ook in zeer specifieke vormen van wetenschap begint het zich baan te breken. Het is dwingend voor een herorientatie van die wetenschappen die zich op het bestaan van den mensch richten.

Merkwaardig is het spoor dat wij vinden bij Nicolai Hartmann. In zijn groote ethiek gaat Hartmann er van uit, dat de absolute normen slechts betrekkenis hebben voorzover zij binnen de sfeer van het menschelijk handelen — d.i. binnen de sfeer van de menschelijke persoonsrelaties, verschijnen; slechts dan vertegenwoordigen deze normen een waardeoordeel — binnen deze sfeer verschijnen zij absoluut "... Nur wo Personale Wesen in Aktrelation zu einander stehen, kann es sittlich Wertvolles und Wertwidriges geben"<sup>2)</sup>. Zijn ethiek wil dan ook een „materiale Wertethiek“ zijn: een theologie kan volgens hem normatief zijn ongeacht het zedelijk phenomeen: een ethiek moet vanuit het ethisch phenomeen, vanuit de mogelijkheden voor het menschelijk handelen, naar een transcendentieele tot de norm leiden. Buiten de sfeer van de menschelijke existentie blijft de normatieve idee irrefeel: "... Eine Aufgabe des Menschen in der Welt, wie beschränkt sie auch sein mag, ist nur möglich, wenn es Werte gibt, die über sein Leben hinauf bleiben. An solcher Aufgabe aber hängt die Sonderstellung und Würde des Menschen in der Welt, sein Unterschied von anderen Wesen, die nicht Mitschöpfer im Schöpfungsprozess sind."<sup>3)</sup>

Wiel aber die Grundbegriffe der historischen Wissenschaften, sie mögen deren Objekte oder ihre Behandlungsart betreffen. Existenzbegriffe sind, hat die Theorie der Geisteswissenschaften eine thematisch-existentielle Interpretation der „historischen Existenz des Daseins auf Voraussetzung“ (Sein u. Zeit blz. 307). Deze opvatting van Heidegger over de „Zijdelijkheid“ en de „Geschiedelijkheid“ van de menschele existentie doet hem aan het slot van een filosofisch hoordwerk de vraag stellen: „... Punkt am Weg von der ursprünglichen Zeit zum Sinn des Seins“ Otterbart sich die Zeit selbst als Horizont des Seins?“

<sup>1)</sup> Ethik blz. 153, verg. hist. 14 en 15.

<sup>2)</sup> Ethik blz. 152. Zie ook N. Hartmann, „Zum Problem der Realitätsgegebenheit“ voor- dracht met discussie.



Wij vinden een ander voorbeeld in de conceptie van het bewuste en onbewuste wezen van den mensch bij Lipps. Voor Lipps is de diepste waarheid van de menschelijke psyche gelegen in het transcendente „onbewuste reële Ik”. Voor Lipps is het onbewuste Ik, het myophaan dat ons streven leidt. Het is met onze tegenwoordige dieptepsychologische opvattingen verleidelijk hierin de feitelijke erkenning van onze existentieele basis te zien waartoe ons denken transcendent is als tot de waarheid zelf.

Met deze waardeering der Psychologie begeven wij ons eigenlijk op het gebied der filosofische anthropologie. Inderdaad is het denken naar existentieele normen een naar den maatstaf zin anthropologische aangelegenheid. Wij zien den mensch in al zijn schakeeringen in het centrum, de menschelijke bestaansgronden zijn als transcendente waarheid aanvaard. Het nieuwe object dat daarmee aan de wetenschap wordt voorgelegd is de mensch als geheel.

Wie echter meent op deze plaats over te moeten gaan tot de gebruikelijke wijze waarop men steeds heeft getracht de tegenstelling tusschen het wetmatig doorvorschbaar en het ongrijpbaar spiritueele in den mensch op te lossen in een willekeurige monistische wereldbeschouwing, is als iemand die een aanloop neemt en bij de springplank weer omkeert. Want de fout van de meeste monistische opvattingen is, dat zij onderdeel zijn van het natuurwetenschappelijk denken, zij zijn slechts gezichtspunt binnen een bepaalde wetenschap zonder dat daar eenigerlei consequentie voor het denken als zodanig uit voortvloeit. In de psychologie manifesteert het monisme zich in vormen van materialisme, vitalisme, parallelisme en psychisch monisme, in de biologie ontwerpt men een evolutieleer; in de natuurkunde is men bereid een hylozoïsme te aanvaarden. In al deze opvattingen ontwikkelt men een kanovollen strijd tegen de gederfheid van het object: de mensch, maar de aard en het wezen van dit object maakt men zich te nauwer nood tot een probleem. Bij alle vaak wonderbaarlijk scherpsinnige analyses aan het object, gaat men de verachting zelf van het object voorbij. Het existentieele denken nu is de kentering waarbij in een filosofische anthropologie aan de speciale wetenschap het object gewezen wordt. De heele mensch in al zijn relaties kan nooit object van een speciale wetenschap worden, want alle wetenschappen ontmoeten elkaar in den mensch. Ook een psychisch monisme kan niet bestaan, want het denkt in de termen van de natuurwetenschap — in een meerdimensionaal wereldbeeld erkennen we de absolute waarde die de natuurwetenschap binnen haar eigen dimensie heeft — hier is de plaats voor een eenheidsopvatting van den mensch die de eenheid van het menschelijk leven en bewustzijn tot uitgangspunt neemt, en een dergelijke holistische menschbeschouwing, „Ganzheitslehre”, kan alleen het resultaat zijn van een filosofische anthropologie. Dit „existentieele holisme” meenen wij dat de noodzakelijke stap is in de vernieuwing van ons denken, een stap, die nieuwe mogelijkheden zal bieden aan de wetenschap waarin ons denken thans vastgelopen is. Er bestaat te dien aanzien eenig uitzicht.

In enkele pogingen die de laatste jaren gedaan zijn om tot een nieuwe theoretische biologie te komen heeft men uit empirische gegevens conclusies getrokken die in de richting van een nieuwe filosofische anthropologie wijzen. Het betreft hier de typologische beschouwingwijze ten aanzien van den mensch die een nieuw licht werpt op zijn positie ten opzichte van de andere organismen, die we vinden bij Pleuner in „Stufen des Organischen und der Mensch” (uitg. 1929), nader geëelustreerd in een speciale beschouwing „Lachen und Weinen” (1940), waarin de „excentrische positionaalt” van den mensch ten opzichte van zijn levenssituatie geteekend wordt<sup>1)</sup>. Ook de treffende waarnemingen die Buytendijk deed ten aanzien van intellect en gedrag van mensch en dier leenen zich bij uitstek voor interpretatie in dezen zin<sup>2)</sup>. Deze nieuwere biologische studies laten den mensch zien in zijn relatie tot zijn omgeving, en daartoe wordt de heele mensch gesteld. Wij zouden van een *existentieel holisme* kunnen spreken dat aan deze beschouwingwijze ten grondslag ligt.

Bewust op het herstel van de crisis van ons denken gericht vinden we de opvatting van den mensch als existentieele eenheid bij den Groninger theologisch hoogleraar van der Leeuw. Het is bekend hoe deze in zijn colleges er op wijst dat

<sup>1)</sup> Gehlen, een leerling van Pleuner, publiceerde in 1940 „der Mensch”, waarin dezelfde gedachten geformuleerd worden.

<sup>2)</sup> Buytendijk zelf gaat daar in zijn conclusies reeds op in; verg. „Rangorde der Organismen in de Biologie” tijdschr. v. Psych. 1940 en „Grondproblemen van het Dierlijk Leven.” 1938.

de psychologie en in het algemeen het wetenschappelijk denken ten aanzien van den mensch op dood spoor is geraakt. De psychologie en met haar de heele wetenschap van medische psychiatrie tot theologie beweegt zich van het uiterste van de hormonaal gedetermineerde voorwaardelijke reflex tot in de aardse kluisters misplaatste goddelijke vonk; de eigenlijke mensch is zoek. Ook hij bepleit heroriëntatie der wetenschap in een filosofische anthropologie; en in een discussie gaf van der Leeuw op een desbetreffende vraag dan ook ten antwoord dat, afgezien van de blijvende betekenis der practische psychologie er voor de theoretische psychologie niets meer overblijft. . . „zij herleidt zichzelf tot anthropologie" <sup>1)</sup>. Een proeve van een dergelijke anthropologie vinden we bij van der Leeuw in „Der Mensch und die Religion" (Basel 1941). Hier wordt de mensch geschilderd in tweerlei relatie, die zijn gansche wereldbeeld omvat: de relatie van den mensch tot de wereld en van den mensch tot God. In deze twee relaties van het ééne wezen dat de mensch is, vinden wij zijn heele bestaan geteekend. De mensch die zichzelf ziet als tot deze wereld te behoreen en zich nochtans kind van God voelt. Naar zijn organisme een dier weet de mensch zich naar Gods beeld geschapen en stelt zich daarmee tegenover de wereld waartoe hij behoort. — Daarmee krijgt het begrip „excentrische positionaliteit" een dieper en zinnig: biologisch leert het dat de mensch zich tegen zijn uit- en inwendig milieu <sup>2)</sup> te weer stelt, waarmee de voorwaarde voor cultuur vervuld is; theologisch leert het dat deze cultuur van God is. Ons wezen bindt ons aan beide, God en Wereld.

En is dat niet de betekenis van het nieuwe denken, dat het den mensch ontrukkt aan de eenzijdigheid en de profanatie door de natuurwetenschap en uitgaat van de menschelijke existentie als van een hogere Waarheid, van God en de Wereld, van Zijn Mensch?

Groningen, Juli 1944.

M. J. HARTGERINK.

<sup>1)</sup> v. d. Leeuw „Psychologie en Wereldbeschouwing", voordracht met discussie bij de Geref. Psychol. Studievereen., A'dam 1941.

<sup>2)</sup> Wij bedoelen daarmee omgeving en lichamelijke dispositie.

## Godsdienstwaanzin.

In het tijdschrift „Nieuwe Theologische Studien" jaarg. 24 (1941), No 7 en jaarg. 25 (1942), No 23 en No 9 heb ik indertijd, mede op verzoek van den toenmaligen Redacteur Prof. de Groot, eenige godsdienstpsychologische studies gepubliceerd, respectievelijk over: Melancholie en Godsdienst, Manie en Godsdienst, en Schizofrenie en Godsdienst. Het tijdschrift heeft echter ondertusschen zijn uitgave voorlooppig moeten staken, waardoor ook de bovengenoemde reeks niet kon worden voortgezet. Nu het helaas, wat lang gaat duren voordat de uitgave weer kan plaats hebben en de reeks dus toch onderbroken is, leek het gewenscht om in de „Vox Theologica" wat plaatsruimte te vragen voor een studie over Godsdienstwaanzin. Bovendien mag dit onderwerp actueel heeten nu zich onlangs te Meerkerk weer een ernstig geval van godsdienstwaanzin heeft voorgedaan.

Strikt genomen was in de reeks van artikelen nu aan de beurt van behandeling, het onderwerp: Paranoia en Godsdienst. Er bestaat geen aparte geestesziekte die godsdienstwaanzin heet, al zegt de volksmond wel eens dat iemand daaraan lijdt. Ook wordt niemand enkel en alleen door godsdienst waanzinnig, al kan het wel één van de factoren zijn die er toe medewerken. Verschillende vormen van geestesziekten en karakterafwijkingen gaan met godsdienstige verschijnselen gepaard die men waanzinnig kan noemen, zooals de zondewaan der melancholici, de gelukzaligheidswaan der maniaci, de wereldondergangswaan der schizofrenen en de profetenwaan der paranoïalijders. Min of meer globaal zou men dus kunnen zeggen dat er evenveel vormen van godsdienstwaanzin zijn, als er vormen van krankzinnigheid en psychopathieën bestaan. Toch kan men opmerken dat wanneer er sprake is van een geval van godsdienstwaanzin het dan meestal paranoia betreft, zoodat onze studie ook even goed tot titel zou kunnen hebben: Paranoia en Godsdienst.



De zuiver psychiatrische kwestie of er werkelijk een aparte geestesziekte der paranoia bestaat of dat men deze onder de schizofrenie moet rekenen, doet voor onze godsdienstpsychologische bestudeering niet ter zake. Het is ons voldoende om te weten dat er een bepaalde vorm van geestesziekte bestaat, die veel gelijkt op de laatstgenoemde en ervan verschilt doordat de godsdienstige waandenkbeelden bij paranoia veel meer onderlinge samenhang, en het gedachtenverloop veel meer logische orde vertoonen, dan bij schizofrenie, waar alles meer onsamenhangend, verworren en apokalyptischer is.

Er hebben zich in de 20ste eeuw in ons land drie beruchte gevallen van godsdienstwaanin voorgedaan, die algemeene bekendheid verwierven, doordat zij gepaard gingen met een moordpartij. De geschiedenis van talrijke andere gevallen werd vanzelfsprekend niet aan de openbaarheid prijsgegeven. Bij de eerste twee, die van Appeltern en de Katwijkerlogger gaat het wel zeker om een geval van paranoia en ook bij het laatste, dat van Meerkerk is dat wel zeer waarschijnlijk, althans voorzoover uit de krantenverslagen valt op te maken.

Het kan dienstig zijn om eerst wat van deze drie geruchtmakende gevallen te vertellen omdat daardoor de behandeling van ons onderwerp vergemakkelijkt wordt.

Het drama te Appeltern speelde zich af in het jaar 1907 in een hyper-religieuze omgeving, daarbij waren verschillende families betrokken, in het geheel 27 personen, waaronder zich ook een oefenaar bevond. De hoofdpersoon was een zekere S. Diens broer kreeg in Januari 1907 influenza. Daarbij had hij koorts, met talrijke hallucinaties. Hij zag verschrikkelijke visioenen en vreemde dingen. Hij had gelegen aan de rand van de hel, en God had hem vandaar weggehaald. Het gerucht verspreidde zich spoedig dat de zieke berouw had over zijn zonden en dat hij „bekeerd” was. Daarop werd hij door talrijke personen, familieleden en kennissen bezocht, die van het wonder gehoord hadden. De zieke vertelde hun dat zij verdoemd zouden zijn, indien zij in hunne manier van leven bleven volharden en dat het zuivere goedheid van God was, indien iemand uitverkoren werd. In het eerst zag alleen de zieke wonderlijke dingen en hoorde hij stemmen, die hem bevalen te bidden en te zingen. Later hoorden en zagen ook de andere personen dingen waarvan zij zeer onder den indruk waren. Op een dag dat verschillende personen weer vereenigd waren, zagen zij den duivel en werden aangegrepen door een machtige vrees. Dit gebeurde later onder lezen van den bijbel en van andere godsdienstige boeken nog herhaaldelijk, men las b.v.: „Bazuinen der eeuwigheid en verscheidene leerredenen van den dood, de opstanding der dooden, het laatste oordeel, 's werlds ondergang, Hel, Hemel en Eeuwigheid”. De geheele familie was in hooge mate geëxalteerd door de wonderen dingen, die zij bijwoonden, den zieke moest men herhaaldelijk met geweld in bed houden. Den geheelen nacht zag men visioenen en niemand dorst zich naar bed begeven.

De hoofdpersoon van het drama, dat nu zou gebeuren, kreeg ook influenza en werd ziek, terwijl zijn broeder herstellende was. Toen begonnen daar aan huis ook vreemde dingen te gebeuren; en de patient was zeer verzwakt en had allerlei geestesverschijningen. Hij gevoelde dat een groote verandering plaats gevonden had en de geheele familie was overtuigd van de groote genade die God aan hem volbracht had. Hij kreeg vele bezoeken en hield godsdienstige samenkomsten met verschillende menschen uit de omgeving. Zoo kwamen er ook een paar jonge meisjes, die na dit bezoek weer naar huis terugkeerende, zich zeer opgelucht gevoelden. Toen één van deze beiden, naar bed gegaan zijnde, niet kon slapen, besloot zij midden in de nacht naar de patient S. terug te gaan, daar zij meende dat de duivel nog niet geheel uitgebannen was. In gezelschap van haar zuster bij den patient teruggekeerd, vond zij het geheele gezin des nachts om half twee nog in de helder verlichte huiskamer. Zij gingen naar binnen en het werd haar o, zoo wel. S. lag op bed en riep: „Kom binnen gij die daar nadert”. Zij naderden hem, hij richtte zich op de knieën op en sprak tot haar: „Ik zal U bevrijden”. Hij bracht toen zijn mond op de hare en blies haar in de neugaten. Het werd haar zoo benauwd, dat zij haar kleeren moest losmaken. De duivel kwam niet snel uit, er was weerstand. Toen werden Piet, de knecht, de meid en de kinderen geroepen om bij het duivelbannen tegenwoordig te zijn; Piet kwam echter niet. Eindelijk kwam hij, roepende: „Ik heb met de heele rommel hier niks te maken”. S. gelaste hem den waterpot vast te houden, opdat het meisje den duivel daarin zou kunnen uitspuwen. S. kneept haar toen de oogen dicht, sloeg haar in het gezicht en vroeg: „Voel je dat?” Zij antwoordde: „Neen”. Toen zag zij Piet neervallen door Gods hand getroffen. De Duivel kwam haar toen uit den mond

en de oogen. Zij zag vlammen en hoorde brullen. Zij meende dat de duivel uit haar, in Piet was gegaan en voelde zich veel verlicht. Zij herinnerde zich, dat toen het lijk op den grond lag, dit is geslagen en getrapt door S. en de anderen en dat de kinderen van S. riepen „Ach, vader doe dat toch niet”. Hij riep hun echter toe: „Huult niet kinderen, Piet voelt het toch niet”. Zij zag ook hoe het lijk door S. getrapt werd op de borstkas, tot het bloed er uit stroomde. Daarna waren zij en allen, die met haar waren gelukkig. Zij hadden overwonnen en zongen „Gezegend zij God, de duivel is verslagen”, en toen gingen zij zingend in optocht naar het nabijgelegen dorp, naar de moeder van S., om ook haar te doen deelen in aller geluk. Zij hield beslist vol, dat Piet was neergevallen, zonder dat S. hem had aangeraakt en dat hij alleen, toen hij dood was, geslagen en getrapt was; God had hem, toen de duivel in hem gevaren was, neergeveld.

Het tweede geval van ernstige godsdienstparanoia speelde zich af op een Katwijker logger in 1915. Het schip was bemand met 12 man. Zeer waarschijnlijk is vanaf de uitvaart de zaak al misgegaan. Eén van de visschers, een zekere N. was hier het middelpunt en de veroorzaker van een vlaag van godsdienstwaanzin die de gehele bemanning aanstak tot den schipper toe. Bij de scheepsgodsdienstoefening moesten hoe langer hoe meer psalmen gezongen worden en zelfs de 199e psalm in zijn geheel, alle 88 verzen. N. is opgetreden als een „krachtig bekeerd” man, die „sterke daden” deed, o.a. moet hij gezegd hebben dat niemand een bijbel, die hij recht op neerzette, zou kunnen omtrekken. (Waarschijnlijk zou ook niemand het hebben durven proberen, aangezien N. een zeer zwaar gebouwd persoon was).

Later ontmoette deze logger een andere, die wit geverfd was. Vijf man van de bemanning gingen aan boord van de witte logger en hebben daar iets verteld van hetgeen aan boord van hun schip was voorgevallen, o.a. de bekeering van N. en dat zij naar Jeruzalem wilden varen en dat de wereld vergaan was. Zij vertelden echter niet dat een van de opvarenden inmiddels was geofferd en overboord geworpen. De schipper van de witte logger gaf hen de raad naar huis te varen, waaraan echter niet voldaan werd. Na deze ontmoeting zijn ze weer verder gevaren en in de nacht van den daarop volgende dag heeft weer een offering plaats gehad. Toen zijn de scheepsjongens achter slot en grendel gezet en heeft men twee opvarenden met bijlen en messen afgemaakt. Later is deze logger door een Noorsch schip aangetroffen, geheel ontkalkt rondrijvend. In de mast werd een man aangetroffen die blijkbaar daarin gevlucht was omdat hij aan de beurt was om geofferd te worden.

Naderhand, toen de bemanning weer aan wal gekomen was en eenige dagen in gevangenis respect. krankzinnigengesticht had doorgebracht, was ook de bezetenheid, nu zij bevrijd waren van de invloed van N., spoedig geweken. Deze laatste heeft ook later vlagen van waanzin gehad.

De geofferden zijn vermoedelijk mannen geweest die zich tegen het gedrag van de andere opvarenden hebben verzet. Zij mochten ook niet, bij de ontmoeting met de witte logger, aan boord daarvan komen om mee te varen naar Jeruzalem.

Het derde geval speelde zich onlangs af te Meerkerk in een gezin van 11 personen, dat geheel op zichzelf leefde, als een kleine secte waar men voortdurend bezig was met godsdienstige problemen. De fanatiekste dweper van het gezin was de jongste zoon Abraham, 21 jaar oud. Deze sprak altoos over hel en verdoemenis en bracht zijn ouders, 6 volwassen broers en 3 volwassen zusters geheel onder zijn invloed. Hij wist de anderen er steeds meer van te overtuigen dat er een duivel in hun midden was, die moest worden vernietigd. Dit was zijn 26 jarige broer Aart, de eenige die zich tegen hem waagde te verzetten. Op zekeren dag kondigde de jongste zoon aan dat hij „bekeerd” was. De waanzin die zich nu bij hem begon te openbaren, werkte ook hier aanstekelijk op de overige leden van het gezin. Tot diep in de nacht zong men psalmen en maakte ander spektakel.

Op een nacht was het geheele gezin, behalve Aart opgebleven. Wederom klonk langen tijd gezang en geschreeuw. Tegen den ochtend stormden de dwepers, voorafgegaan door Abraham, de kamer van Aart binnen en hebben toen Aart geworgd en daarna op afschuwelijke wijze verminkt. Slechts de broer Gijs deed aan deze moordpartij niet mede en werd na afloop in de keuken opgesloten. Waarschijnlijk zou ook hij geofferd zijn geworden om den duivel uit te drijven, maar onder een voorwendsel wist hij te ontvluchten en hulp te gaan halen. Niemand toonde later eenig spoor van berouw over het gebeurde. Zelfs de ouders hielden vol dat in Aart de duivel was gevaren en dat hij daarvoor moest worden doodgeslagen.

In deze drie gewelddadige gevallen van godsdienstwaanzin ontmoeten we kenmerken, die ook in stillere gevallen worden aangetroffen. Daar is in de eerste plaats



de vorming van een kleine secte rondom een paranoïalijder, onder wiens hypnotiseerende invloed men raakt. Deze hoofdpersoon meent meestal op krachtdadige wijze „bekeerd” te zijn, een bijzondere genade van God ontvangen te hebben, een profeet, de Messias of iets dergelijks te zijn. Anderen die zich tegen hem durven te verzetten zijn door den duivel bezeten, en moeten worden geofferd. Overigens is mij ook een geval bekend waar een minderjarig kind als offer was aangewezen, dat zelf ook verlangde geofferd te worden. Door tijdig ingrijpen van de autoriteiten is het niet zoover gekomen.

Na deze offerdaad voelen de deelnemers zich zeer opgelucht en gelukkig. Van gevallen die zich in het buitenland hebben voorgedaan is bekend dat de daders beweerden de moord te verrichten in „opdracht van Jezus” of: „om zijn familie in den hemel te helpen”.

In overeenstemming met de waan een bijzondere godsdienstige persoon te zijn, of bijzondere openbaringen e.d. ontvangen te hebben ontwikkelt de lijder aan godsdienstige paranoia een min of meer samenhangend leerstelsel dat aan een kleine kring van uitverkorenen wordt uiteengezet. Daarbij zijn ze niet voor rede vatbaar en missen in dit opzicht alle realiteitsbesef. Buiten hun waansysteem kunnen ze heel normaal spreken en handelen, al hebben zij in hun optreden meestal iets gedwongens en pedants. Vaak behoort bij het ontwikkelde gedachtensysteem ook de verwachting van de nabije ondergang en het komende eindgericht der wereld, waarbij dan hun groepje alleen zal worden gespaard en anderen slechts om hunnentwille. Zeer belangrijk is voor hen ook altijd een concrete en reële duivel- en demonenbeschouwing. De duivel e.d. wordt uitgebannen en kan in anderen, hun tegenstanders, varen. Een overvloedig gebruik van bijbelteksten, vrome taal en veelvuldig lezen van den bijbel en andere godsdienstige geschriften ontbreekt nooit.

De dichter bij het normale staande z.g. paranoïde persoonlijkheden zijn gekenmerkt door een groote achterdocht. Voorts zijn ze licht geraakt, zelfingenomen en pedant en ook vaak overdreven correct en netjes. Dit doet hen soms duidelijk verschillen van de schizoïde persoonlijkheden. Hun sterke eigenliefde en zelfoverschatting vormt de voedingsbodem van de groothedswaan der paranoïalijders. Meestal beschikken zij over een goede intelligentie. Zoowel op school als later in hun werkring behooren ze soms tot de meest begaafden, mede door hun ijver en plichtsbef. Hardnekkig houden ze aan een eenmaal ingenomen standpunt vast en zijn vol wantrouwen tegen elke meening die tegen de hunne ingaat. Zij leggen een sterke nadruk op „bekeerd” zijn en beschikken over een voortreffelijke kennis van die bijbelteksten, welke in hun systeem te pas komen. Zij vormen de strenge „Prinzipienreiters”, die hun overtuigingen met een querulatorische hardnekkigheid verdedigen en handhaven. Zij worden vaak gevonden onder personen, die kerkelijk nieuwe kringen vormen, die op excentrieke wijze den bijbel verklaren en die sectarisch afwijken. Zij hebben vaak in kleine kringen een bepaalde betekenis en ze kunnen veel schade doen, o.a. door de hoofden van minder begaafde menschen op hol te brengen. Met hun overigens vaak scherp verstand, bouwen zij logisch deduceerend voort op verkeerde premissen, waarvan zij de ziekelijkheid en onjuistheid niet kunnen inzien, doordat zij deze gevormd hebben en handhaven onder invloed van onbewuste, verdrongen invloeden van hun innerlijk zieleleven. Vaak zijn deze invloeden van erotische aard. Het is dan ook niet te verwonderen dat men bij paranoïde sectestichters e.d. menigmaal een overprikkelde sexualiteit aantreft, welke zich in schril contrast met de verkondigde leer, niet zelden in verschillende sexuele handelingen openbaart. De duivel- en demonenvoorstellingen die zij er op nahouden, zijn projecties van inferieure strevingen uit hun innerlijk in de buitenwereld. Soms projecteeren zij deze strevingen niet op een gefantaseerde figuur, maar op personen uit hun omgeving, die hen naar hun meening vervolgen, of van den Booz bezeten zijn enz. Eenige objectieve realiteit is aan deze en dergelijke demonenfantasiën natuurlijk niet toe te kennen. Het werkelijkheidsgehalte in de belevingen van aanvechtingen door booze geesten e.d. is alleen subjectief en psychisch.

De paranoia en paranoïde persoonlijkheid zou men kunnen beschouwen als een versterkt beeld van dat karaktertype dat Heymans het gepassioneerde noemde. Tot dit type behoort een maximaal percentage warm religieus voelende menschen. De gepassioneerden vertoonen vele psychische afwijkingen, hetgeen wegens de gevaren, waaraan hun sterke eenzijdigheid en hun gemis aan aanpassingsvermogen hen blootstellen, niet te verwonderen is. Voornamelijk is er bij hen groote kans op het zich losmaken van bepaalde geliefkoosde voorstellingscomplexen uit het bewustzijnsverband, tengevolge waarvan deze zich zelfstandig ontwikkelen

en aan de contrôle van andere ontsnappen. Vandaar allerlei tegenstrijdigheden en disharmonieën tusschen scherp redeneeren in een bepaalde richting eenerzijds, en onvatbaarheid voor betoog in de tegenovergestelde richting, anderzijds; gevoelloosheid op het eene gebied en overgevoeligheid op het andere; overmatige lichtgeloovigheid aan den eenen kant en een even overmatige neiging tot kritiek aan den anderen kant.

Zoo is ons dus ook in deze studie over het verband van paranoia en godsdienst gebleken dat er een duidelijk te onderkennen invloed uitgaat van de zielsstructuur op de vormen waarin zich het godsdienstig leven van de betrokken persoonlijkheid uit. Daarbij kan men een rechte lijn trekken van de wantrouwende, achterdochtige, intolerante gepassioneerden, over de fanatieke, eierzuchtige, z.g. „bekeerde” ijveraars voor een sectarische idee, naar de volslagen lijdens aan religieuze paranoia of godsdienstwaan. Men bedenke daarbij wel dat deze laatste niet alle tot een dergelijk gewelddadig optreden behoeven over te gaan, als in de eerste drie geschetste gevallen is voorgekomen. Integendeel de meeste paranoialijders zijn heel rustige, oogenschijnlijk zelfs normale persoonlijkheden. Slechts wanneer men in een gesprek met hen op een bepaald onderwerp komt, merkt men het pathologische in hun geest op, hoewel dit zich toch ook nog meestal vertoont in een gecoördineerde vorm.

Over de andere vormen van paranoia: de vervolgingswaan, de erotische paranoia, de ijverzuchtswaan, de querulantenwaan, hadden we in dit verband niet te handelen, hoewel zich ook bij deze godsdienstige verschijnselen kunnen voordoen.

*De Kaag, (Z.H.), Maart 1944.*

W. TH. v. d. WINDT.

---

## *De sacramentsleer van Calvijn.*

ENKELE OPMERKINGEN NAAR AANLEIDING VAN DE DISSERTATIE VAN  
Dr W. F. DANKBAAR.

In 1941 heeft Dr Dankbaar onze Nederlandse theologische litteratuur verrijkt met een mooie dissertatie. De recensie van dit boek had eigenlijk al veel eerder gegeven moeten zijn, maar door allerlei omstandigheden konden wij deze nu pas schrijven. Wij menen dat dit boek bovendien beter tot zijn recht komt, wanneer wij het in de vorm van een artikel bespreken.

Allereerst iets over de inhoud. Dr Dankbaar volgt een zeer voor de hand liggende indeling. Eerst bespreekt hij de algemene sacramentsleer, vervolgens de doop en het heilig avondmaal. Het boek sluit met twee korte hoofdstukken over „De bestrijding der valsche sacramenten” en „De verhouding van Calvijns sacramentsleer tot die van Augustinus”. De stof die in de drie eerste grote hoofdstukken wordt behandeld, brengt hij dan onder in een bij alle drie gelijkblijvend raam, n.l. wezen, inhoud, werking en gebruik, en bediening van het sacrament, resp. van doop en avondmaal. In het vierde hoofdstuk worden achtereenvolgens de vijf specifiek roomse sacramenten behandeld en in het laatste hoofdstuk het beroep van Calvijn op Augustinus, de overeenkomsten en verschillen en tenslotte wordt daaruit een conclusie getrokken.

Tot zover de inhoud. Nu iets over de wijze van behandeling. De schrijver is er o.i. uitnemend in geslaagd Calvijns sacramentsleer aan de hand van deze indeling weer te geven. In rustige weloverwogen betoogtrant handelt hij achtereenvolgens de verschillende punten af. Zijn betoog is doorweven met citaten van den groten reformator, maar nooit storen zij het redebeleid of vermoeien zij door herhaling of uitweiding. Ook de keuze der citaten lijkt ons uitnemend. Het geheel valt duidelijk in twee gedeelten uiteen, hoewel het indelingsprincipe bij de drie grote hoofdstukken hetzelfde is. Dit hangt ook samen met de aard van de behandelde stof.

De caesuur valt achter het hoofdstuk over de doop. De hoofdstukken over de sacramenten en de doop hebben een meer algemeen beschouwend karakter, wat zoals gezegd ook wel uit de stof voortvloeit. Het derde hoofdstuk behandelt de

---

Doordat Dr G. W. Obermann door omstandigheden verhinderd was de ons toegezegde copie voor dit nummer in te zenden, zag de redactie zich genoodzaakt een oorspronkelijk voor het volgend nummer bestemd artikel in dit nummer op te nemen. Het artikel van Dr Obermann over Liturgie hopen wij in het Septembernummer te kunnen plaatsen.



verschillende controversen tussen Calvijn, Luther, Melancthon, Westphal en Heshusius en krijgt daardoor een meer dogmenhistorisch en kerkhistorisch karakter.

Misschien dat het met het oog op de eenheid van het boek aanbeveling had verdiend de stof die in dit derde hoofdstuk behandeld wordt, te verdelen in twee hoofdstukken, waarvan het ééne zich meer met de eigenlijke leer van Calvijn over het avondmaal en het andere zich meer met de controversen had bezig kunnen houden. Nu breekt de eenheid enigszins na het tweede hoofdstuk.

Het is een genot zich bezig te houden met de gedachtenwereld van den groten reformator over het sacrament. Wij zien hem naar alle zijden front maken om het grote genadegeschenk Gods in het sacrament te beveiligen, zowel naar de zijde van magische overschatting als naar die van humanistische onderschatting. Dr Dankbaar staat geheel achter Calvijns sacramentsleer en hij beschrijft diens gedachten over het algemeen met instemming. Wat niet wegneemt dat hij een enkele maal op onderdelen, exegetisch vooral, wel eens kritiek uitoefent. Slaafs navolger is hij niet.

Nu is de grote vraag voor een recensent altijd deze: waarin brengt het boek, waar we ons mee bezig houden, verder, en waar roept het tegenspraak op? Met andere woorden: elk boek dwingt tot een bepaalde positiekeuze: hetzij naast of tegenover den auteur. Allereerst zou ik willen vragen: waarin brengt het boek ons verder? Op welk punt helpt het ons vooruit met name in de huidige discussie rond de sacramenten?

Op het ogenblik wordt met name onder de kerkelijk gereformeerde theologen gestreden over de betekenis en de kracht van het sacrament in het algemeen en die van de doop in het bijzonder. Daar is gezegd, dat wie de sacramenten zo zou beschrijven, dat „zij de beloften des evangelies in algemeenen zin op conditioneele wijze beteekenen en verzegelen”, zodat „de doop als zoodanig voor alle gedoopten dezelfde is”, terwijl „de uitwerking van den doop bij de onderscheide doopelingen zeer verschillend is, al naar hij in geloof aangenomen of in ongelooft verworpen wordt”, die spreekt niet de taal van onze belijdenis noch de taal van onze liturgische formulieren.”<sup>1)</sup> Ook is gezegd: dat „de genade- en Geesteswerking in de sacramenten geen bijkomend iets is, maar een wezenlijk bestanddeel der sacramenten is.”<sup>2)</sup> Men kan zelfs de stelling horen dat de doop van niet-uitverkoren kinderen, geen wezenlijke doop, geen doop in de volle zin is, en dat de eerste doopvraag niet aan alle kinderen der gelovigen het recht op de doop tekent „in zijn vollen, diepen zin”<sup>3)</sup>.

Het is interessant zich met deze vraagstelling, die toch uitermate belangrijk is en in zijn oplossing verre consequenties heeft, tot Calvijn te wenden.

Hij heeft dit probleem ten volle onder ogen gezien. Zijn Lutherse opponenten dwongen hem zich hierover te bezinnen. Zij verweten hem, dat hij, door zijn geestelijke opvatting van het sacrament het ontledigde van zijn rijke inhoud en dat hij, door de corporele tegenwoordigheid van Christus in het Avondmaal te loochenen, er wel toe komen moest het sacrament, althans als er bij den gebruiker geen geloof aanwezig was, ijdel te maken. Wat heeft Calvijn hierop geantwoord? Met zijn fijne zin voor schriftuurlijke onderscheidingen heeft hij hier de distinctie OFFERRE en ACCIPERE gehanteerd. Dr Dankbaar treft hier Calvijns sacramentsleer in het hart als hij nadrukkelijk op deze onderscheiding wijst. Wie dit gegeven verwaarloost, kan volgens Calvijn niet straffeloos over het sacrament spreken. „Offerre en accipere, de aanbidding Gods en de aanneming van den mens moeten altijd goed uit elkaar gehouden worden, zij dienen nooit gescheiden, wel nauwkeurig onderscheiden te worden.”<sup>4)</sup> De bewijzen uit Calvijn, die de schrijver aanvoert, zijn trouwens overtuigend genoeg. Neem alleen dit citaat maar uit de Institutie 4, 14, 16 „Want hetgeen God ingesteld heeft, blijft vast en behoudt zijn natuur, ook al veranderen de menschen; maar, daar aanbieden iets anders is dan aannemen, verhindert niets dat het teeken, dat door des Heeren Woord geheiligt is, inderdaad is, wat het genoemd wordt, en zijn kracht behoudt, maar dat toch geen nut eruit voortkomt voor een boos en goddeloos mensch”. En elders: „baptismus est lavacrum regenerationis, etiamsi totus mundus esset incredulus...”<sup>5)</sup>

B a v i n c k wees trouwens reeds op dit fijne puntje in Calvijns sacramentsleer, „dat niet het sacrament zelf, maar toch ook wel zijn werking en vrucht afhangt van het geloof”<sup>6)</sup> en ook G r e y d a n u s heeft onlangs nog op deze onderscheiding gewezen, toen hij de stelling poneerde, „de sacramenten zijn altoos dezelfde, bij geloovige en ongeloovige. Maar de uitwerking is zeer verschillend”<sup>7)</sup> en terecht concludeert hij dan, dat „het voorbij zien van dezen bijzonderen trek, deze eigenaardigheid van de Gereformeerde Sacramentsleer”<sup>8)</sup> in anabaptistische wateren voert.

Een tweede belangrijk punt uit Calvijns sacramentsleer, waar de schrijver ook uitdrukkelijk op wijst, is het karakter van het sacrament als teken en zegel van Gods beloften. Hiermee hangt samen de kwestie van de kinderdoop. Er is door iemand opgemerkt „Calvijns sacramentsleer brengt ons tot in het hart van zijn theologie”<sup>9)</sup> en daar kan zeker aan toegevoegd worden dat zijn beschouwingen over de kinderdoop een van de meest centrale kwesties van zijn sacramentsleer vormen, en daarmee van heel zijn theologie. Hier staan de grootste belangen der Reformatie op het spel. Het werd voor Calvijn de grote vraag hoe hij de kinderdoop kon handhaven tegenover de felle bestrijding van de zijde der anabaptisten. Als de vrucht van het sacrament alleen door het geloof genoten kan worden, met welk recht doopt gij dan de kleine kinderen, zo vragen de anabaptisten. Als de sacramenten het geloof versterken, welk geloof wordt bij de kleine kinderen versterkt? Achter deze aanvallen van het anabaptisme lag heel de ontzaglijke bedreiging van het grote werk der Reformatie door de mystiek. De „doper” roemt immers in het bezit van de goddelijke genade, die hij ontving en waar het sacrament het zegel opzet.

Waar zullen de kleine kinderen in roemen en hoe zullen zij roemen? Achter deze wederdoperij lag heel de mystieke erfenis van de Middeleeuwen, die zich langs deze invalspoort van de grote Reformatie wilde meester maken. T u n d e r m a n heeft er in zijn uiterst belangwekkend boek op gewezen hoe de lijn van de Middeleeuwse mystici als Tauler en anderen loopt over de anabaptisten van de reformatietijd naar het subjectivisme van de latere eeuwen.<sup>10)</sup> De anabaptist trok uit zijn sacramentsbegrip (de verzegeling van de inwendige genade) de conclusie dat de doop van de kleine kinderen niet geoorloofd was. Hoe kan de inwendige genade bij hen met zekerheid geconstateerd worden?

Het is interessant te zien hoe deze tegenwerping onder de ogen is gezien in later eeuwen. Het is met name dr K u y p e r , die zich ook met dit felle verwijt van de anabaptisten heeft bezig gehouden. Maar hoeveel zwakker is zijn verweer tegen deze bedreiging geweest dan dat van Calvijn.

Hij begint met de dopers hun grondstelling toe te geven: „Hierin hadden de Wederdoopers en Mennonisten dus volkomen gelijk, dat zij den eisch stellen, dat het werk Gods in den persoon moest worden v o o r a f g e g a a n en dat eerst daarop de Doop als Sacrament volgen kan.”<sup>11)</sup> Kuyper was door zijn genade- en sacramentsbegrip niet in staat deze bedreiging ten volle te weerstaan. Want ook voor hem, is evenals voor den doper, het sacrament verzegeling van aanwezige genade. „Tegen ons,” zegt hij, „moeten de Doopsgezinden dus niet aanvoeren, dat zij den Doop op het geloof laten v o l g e n , en dat wij den Doop toedienen in hope op een mogelijk toekomstig geloof”.<sup>12)</sup> Het enige verschil tussen den doper en den gereformeerde is volgens hem, dat de doper doopt na gebleken genade. Maar de gereformeerde ziet hierin dieper dan de doper, dat hij op grond van de Schrift v e r o n d e r s t e l l e n wil, dat deze genade reeds in het kinderhart gewrocht is. „Neen, onze Gereformeerde kerken houden ook vast aan den regel dat men slechts doopen mag, waar geloof moet o n d e r s t e l d (spatiëring van ons) worden.”<sup>13)</sup> En bovendien, zelfs bij volwassenen, zegt Kuyper, weet gij nooit zeker, dat de genade aanwezig is.” Zowel toch bij deze volwassenen als bij de kinderkens kunt gij het nooit v e r d e r dan tot een ondersteld geloof brengen. Z e k e r h e i d heeft de kerk n o o i t ”<sup>14)</sup>.

Het zal duidelijk zijn dat Kuypers genade- en sacramentsbegrip hier zijn weerstand tegen de dreiging van het subjectivisme beslissend verzwakt heeft. Het zou van belang zijn aan te tonen hoe dit uitgangspunt van hem zijn ganse fundering van de doop en van het sacrament in het algemeen versubjectieert. Maar daar is binnen het verstek van dit artikel geen gelegenheid voor.

Maar met deze recente poging tot weerlegging van de doperse aanslag op de kinderdoop is het nu boeiend om te zien hoe Calvijn deze dreiging onderkend en in de wortel weerstaan heeft. Zijn visie op deze problematiek hangt ten diepste samen met zijn sacramentsbegrip. Altijd komt hij er weer op terug dat de sacramenten een zichtbaar Woord zijn, teken en zegel van Gods beloften. D a n k b a a r laat dit reeds in de algemene sacramentsleer zien. Dat is trouwens de sacramentsleer geweest van heel de eerste periode van de reformatie. O o r t h u y s , die prachtige dingen kan zeggen in zijn strijd tegen de doperse instelling van ons volk, heeft het ook al gezegd: „niet genoeg kunnen wij wijzen op ons doopformulier, op de leer van den Doop in Catechismus en Belijdenis, waar de Sacramenten zijn: zegelen op Gods beloften: bezegelde beloften.”<sup>15)</sup> Calvijn heeft dan ook daarin zijn grote kracht gezocht tegen de bedreiging van de zijde van het subjectivisme.



God heeft in de besnijdenis onder het oude Verbond Zijn beloften laten verzegelen aan het zaad der gelovigen. Zou Hij onder het nieuwe Verbond minder barmhartig zijn? In het Verbond, dat God met al ons zaad heeft opgericht en dat Hij verzegelt in de doop, ligt het goed recht van de kinderdoop verankerd. „Met geloovigen, diepen en breedten blik heeft Calvijn de Verbondsgenade Gods verstaan, haar principieele eenheid onder het Oude en Nieuwe Verbond, haar uitbeelding in besnijdenis en doop, haar vervulling in Christus. Daarin is de rechtmatigheid gelegen in zijn opkomen voor het goed recht van de Kinderdoop en daarom is zijn leer dien-aangaande „bijtelsch” te noemen in den diepen en waren zin des Woords.”<sup>16)</sup>

Vanuit dit gezichtspunt moet verder alles verstaan worden wat de grote reformator zegt over de heiliging der kinderen in het verbond en wat hij in het midden brengt over de samenhang van doop en wedergeboorte, vooral in zijn polemiek met de anabaptisten. Calvijn heeft er niet over gedacht bij de kinderen een ingestorte genade te veronderstellen. Heel het latere genadebegrip van de gereformeerde scholastiek is hem vreemd. Terecht concludeert de schrijver: „De heiliging der kinderen, waarvan hier sprake is, berust niet op een subjectieve qualiteit, maar op een objectief gegeven: Gods belofte”.<sup>17)</sup> Het is één van de grootste fouten geweest van de latere scholastieke theologen toen zij begonnen te opereren met een genadebegrip, dat de heiliging der kinderen trekt binnen het schema: uitwendige of inwendige heiliging. Deze problematiek is alleen mogelijk wanneer men spreekt van DE genade als een vaststaande grootheid, als een soort innerlijk gegeven, dat men al dan niet bezitten kan, en waarbij geen derde mogelijk is. Men distancieert zich dan wel heel ver van het concrete spreken van de Schrift, die een heiliging kent, die weer verloren kan gaan en genadegaven, die versmaad kunnen worden (cf. Hebr. 10 : 29, 2 Petr. 2 : 1, 1 Joh. 3 : 15, Joh. 15 e.a.).

Woelderink heeft eens de uitspraak gedaan: „Deze omkeering in den weg des geloofs van het Woord der belofte naar de inwendige genade is het punt, waar de scholastiek de reformatie heeft verloochend.”<sup>18)</sup> en uit de gegevens die de schrijver hier voor Calvijn aanvoert, is het bewijs te leveren dat deze omkering zeker nog niet bij Calvijn heeft plaats gegrepen. Wel meent ook van der Linde, dat bij Calvijn, althans bij de volwassenen, het sacrament wel degelijk ook is „de verzegeling van het werk van den Heiligen geest in ons en niet maar van de belofte ervan.”<sup>19)</sup> Maar de citaten die hij daarvoor aanvoert zijn niet sprekend. De bestrijding van Dr Oorthuys in dit verband lijkt ons dan ook een slag in de lucht. Wel sterft van der Linde hierin met Dr Dankbaar overeen, dat ook hij van een veronderstelde wedergeboorte niets vindt bij Calvijn.

Ongetwijfeld heeft Calvijn tegenover de wederdopers aangevoerd dat God machtig is de kinderen reeds in hun prille jeugd te wederbaren, maar de grote vraag is bij deze plaatsen, wat Calvijn onder „wedergeboorte” verstaat. Woelderink is van meening, dat niet bewezen kan worden „dat Calvijn zich de wedergeboorte gedacht heeft als bestaande in de inplanting van een verborgen levenskiem in de prille jeugd des menschen”<sup>20)</sup> en het is ongeoorloofd om in deze plaatsen en bij de reformatoren in het algemeen het scholastische wedergeboortebegrip te lezen. Verder zal men bij al deze plaatsen er de volle aandacht aan moeten schenken, dat Calvijn telkens het voorbehoud maakt, dat deze dingen gelden van de kinderen die vroeg sterven. God KAN zulks doen door Zijn onbegrijpelijke macht, maar Hij DOET het gewoonlijk niet. Hij bindt ons aan de gewone heilsweg, maar Hij behoudt zichzelf voor om in bijzondere gevallen anders te handelen. Aan ons Hern daarin te eerbiedigen en om wat Hij KAN doen, niet tot Zijn gewone handelwijze te verheffen.

Dankbaars conclusie is dan ook dat de leer van de wedergeboorte der kinderen in het geheel van Calvijns Doopleer „als een randgeval” is te beschouwen<sup>21)</sup>. Zonder met schrijvers conclusie mee te gaan als zou hieruit een christelijk humanisme voortvloeien, moet worden toegestaan dat in het funderen van de doop op onderstelde wedergeboorte het Neo-Calvinisme (waarom die lelijke term?) op een fundamenteel punt van den kerkhervormer afweek.<sup>22)</sup> Neo-Calvinisme dan blijkbaar te verstaan als de theologie van Dr Kuyper.

Heel het betoog dat Calvijn voert voor het goed recht van de kinderdoop gaat uit van geheel andere premissen dan Dr A. Kuyper. De één neemt zijn uitgangspunt in Gods beloften, Zijn geopenbaarde Woord dat aan het verbondszaad wordt betekend en verzegeld, de ander put zich uit te bewijzen dat de Schrift toch wel alle grond geeft om een innerlijke genade bij de kinderen te veronderstellen. De één gaat uit van de geopenbaarde dingen, de ander van het verborgene, n.l. van de verkiezing Gods.

Hoezeer beiden hetzelfde beogen, n.l. de heerlijkheid van Gods Verbond voor ons en ons zaad te laten zien, hun verschillend standpunt maakt dat zij in hun betoog geheel verschillende wegen gaan en dat ten diepste de methode van redeneren van den één het erfgoed van den ander theoretisch en ook practisch ondergraaft.

Het is jammer dat de schrijver Kuypers theorie afdoet met een verwijzing in een noot naar een plaats uit de Gemeene Gratie. Zijn nogal krasse kritiek op Kuyper had meer waarde gehad indien hij de Zondagen uit E Voto over sacrament en doop er bij genomen had. Dan had zijn kritiek ook meer relif gekregen. Juist ook omdat deze dingen voor heel de gereformeerde gezindte in ons vaderland zo uitermate belangrijk zijn. Enkele specifieke theologoumena van Kuyper hebben de geref. theologen uit verschillend kerkelijk kamp bijna een halve eeuw verdeeld gehouden, en een gezamenlijk beter verstaan van Calvijn kan er toe meewerken om in deze uiterst belangrijke dingen als Woord, verbond en sacrament elkander weer te vinden in een gezamenlijke terugkeer tot den groten hervormer.

Trouwens, theologen, die met Dr Kuyper verbond en verkiezing identificeren, stellen toch niet meer met hem de grond van de doop in de wedergeboorte. Zo schrijft ook Dr van der Zanden in zijn interessant artikel over enkele moeilijkheden in de verbondsleer: „Het recht tot den doop wordt door ons dus niet gezocht in hetgeen in het kind wordt geacht aanwezig te zijn, maar in de aan het kind toekomende belofte, in de betrekking van verzoening, waarin het kind door Christus' kruis tot God staat.” <sup>23)</sup> Ook hier dus, zij het in zachte bewoordingen, een veroordeeling van Kuyper's theorie.

Tenslotte ligt achter al deze theologische verwickelingen de worsteling om het juiste genadebegrip. De laatste tijd is de discussie weer verlevendigd over het genadebegrip van Augustinus <sup>24)</sup> en wij geloven dat deze discussie wel eens vruchten kon gaan dragen voor heel het veld van de reformatorische theologie. Wat is genade? Kan er gesproken worden van DE genade? Is de genade een gezindheid Gods of ook een geschapen werkelijkheid, die in de ziel wordt ingestort? Zijn er verbanden te construeeren tussen die geschapen werkelijkheid en de psychologische geaardheid van den „inwendige mens”? Dr Kuyper onderscheidt duidelijk een geschapen en een „ongeschapen genade”. Genade kan men op tweeërlei wijze gebruiken, zegt hij: ... „of ter aanduiding van die goedgunstige, barmhartige gezindheid, die in God te onswaarts is, of wel om uit te drukken, hetgeen als vrucht van die gezindheid ons van Gods wege geschonken wordt. Het is genade in God, zo hij ons niet wil doen naar onze zonden, en wij ontvangen genade, zo de heilige Geest ons de zonden vergeeft, en vrede in de ziel stort.”

In het tweede geval behoort tot de genade volgens Kuyper ... „alwat God ... in de zielen ingebracht heeft, om zijn uitverkoren zondaren tot de heerlijkheid te leiden.” <sup>25)</sup> Bij den heiligen doop hebben wij met die tweede genade te doen, te weten, zegt Kuyper: „met die genade die gewrocht wordt in den persoon van den zondaar” <sup>26)</sup>.

Hier wordt met een genadebegrip geopereerd, dat een soort van immanente kracht wordt in de menselijke ziel. Nauw verwant aan het goddelijk „adjutorium” van Augustinus. <sup>27)</sup> Maar losgemaakt van Gods genadige gezindheid ons in Zijn Woord geopenbaard. Totaal verschillend ook van wat Woelderink aldus als het reformatorische genadebegrip definieert: „Volgens de reformatie is Gods genade niets anders dan de levende God in betrekking van genade zich tot ons plaatsende en ons de zonde vergevende. Deze betrekking van genade komt tot openbaring in het Woord van genade, waardoor God ons zijn genade, vergeving en alle heil, dat daarin besloten ligt schenkt.” <sup>28)</sup>

De vele en vaak ingewikkelde vragen die er rijzen rond de leer der sacramenten zullen pas vruchtbaar beantwoord kunnen worden wanneer op dit cardinale punt klaarheid is gekomen.

Om tot de dissertatie van Dr Dankbaar terug te keren, we constateerden dus dat deze door zijn zuivere weergave van Calvijns sacramentsleer ons in de huidige discussies zeker verder brengt.

Daar is echter ook een ander aspect aan dit boek, dat m.i. de gereformeerde theologie niet verder brengt en dat m.i. ook het tezamen oplossen van de problemen waarmee de gereformeerde gezindte te kampen heeft, in de weg staat. Dat is de kritiekloze aanvaarding van de dialectische theologie. Zeker, de schrijver oefent kritiek op Barth als deze de kinderdoop verwerpt <sup>29)</sup>, maar verder worden wij telkens getroffen door het kritiekloos overnemen van allerlei barthiaanse termen en onderscheidingen. Vooral in het eerste gedeelte. Later bij de uiteenzetting van de leer



van het H. Avondmaal wordt het steeds minder. Ik noem hier als zodanig: Schr. kent aan het Woord een „sacramenteel” karakter toe p. 11, noemt het sacrament een „Openbaringsmiddel Gods” p. 15, spreekt van het Woord als zich aandienende in drievoudige gestalte: „als directe openbaring, als Heilige Schrift en als prediking” p. 27. Hij spreekt van het „pardoale van de Openbaring” en van de „paradoxale eenheid” tussen Gods eeuwige wil tot verlossing en de historische verwerkelijking daarvan, p. 66/67. Ook de exegese van Calvijns uitspraken over de hemelvaart en het zitten ter rechterhand Gods is barthiaans: „Het zitten „ter rechterhand Gods” is voor hem (n.l. Calvijn) geen plaatsaanduiding, maar betekent niet anders dan de regeermacht van Christus” p. 184. Barth heeft in „Credo” dezelfde exegese van Calvijns uitspraken al gegeven. „Calvin hat im Unterschied zur Conf. Helv. post. das Richtige getroffen, wenn er in dem „Sitzen zur Rechten Gottes” als solchem nicht das ausgesprochen fand, dasz Jesus Christus sich an einem bestimmten Ort, sondern das, dasz er sich in einer bestimmten Funktion, nämlich eben in der gottlichen Gewaltübung befinde . . . .”<sup>80)</sup>

Naast het menigvuldig zien van „paradoxen” valt verder op het al heel spoedig constateren van de een of andere „dialectiek”.

Nu is het merkwaardig hoe los de tot dusver genoemde plaatsen over het algemeen staan van de overige inhoud van het boek. Zij grijpen bijna nergens storend in op de weergave en de interpretatie van Calvijns gedachten. Behalve bij de juist genoemde weergave van Calvijns visie op de sessio ad dextram, die m.i. door het barthiaanse omkeren van Ort in Funktion verduisterd wordt.

Ingrijpender wordt het barthiaanse uitgangspunt bij de totale beoordeling van Calvijns sacramentsleer. Op de pagina's 78—83 doet de schrijver een poging om te komen tot een afsluitende beoordeling van de onderlinge relaties waarin Calvijn Woord, geloof, sacrament en Heilige Geest tot elkander stelt. Hij doet dit aan de hand van Bavinck's beoordeling van Calvijns sacramentsleer, die ze „niet duidelijk” genoemd heeft. En daarom een zestal vragen stelde, die nog om een oplossing blijven roepen.<sup>81)</sup> Schrijver tracht nu, na een overzicht van de algemene sacramentsleer in de voorafgaande pagina's te hebben gegeven, te komen tot beantwoording der door Bavinck gestelde vragen. Eigenlijk is er op die vragen geen antwoord te geven, zegt hij: „Voor het overige is de „onduidelijkheid” van Calvijns sacramentsleer slechts een uitdrukking voor de dialectiek zijner probleemstelling en voor de onoplosbaarheid der diepste vragen. Omdat Bavinck deze niet gezien heeft, verlangt hij een rechtlijnig, ongebroken antwoord, een óf-óf, waar slechts een gebrekkig stamelen, een heen-en-weer-gaan van subject naar object, een én-én kan gegeven worden.”<sup>82)</sup>

Vandaar dat de schrijver op die vragen met een „ja” en „neen” vanuit Calvijn meent te kunnen antwoorden. Nu kan hier helaas niet dieper op deze hoogst interessante kwestie worden ingegaan. We zouden dan eerst de vragen die Bavinck gesteld heeft moeten weergeven en het antwoord van den schrijver op elk dezer vragen. Het geheel zou te ver voeren.

Wij willen hier alleen de eerste drie nemen. Bavinck vraagt: „Is de genade altijd met het teeken verbonden, zodat het sacrament objectief steeds hetzelfde blijft? (1) of verbindt God de genade met het teeken alleen, wanneer het sacrament door geloovigen ontvangen wordt? (2) of biedt God de genade met het teeken ook aan de ongeloofige gebruikers aan zoodat het hun schuld is, als zij alleen het teeken aannemen en ontvangen. (3)”?

Nu meent de schrijver vanuit Calvijn de eerste en de derde vraag met „ja” te kunnen beantwoorden, maar tegelijk uit Calvijn te kunnen staande houden, dat God de genade aan het teken alleen verbindt voor hen, die het in het geloof ontvangen. Schr. meent te kunnen handhaven dat de genade tegelijk gezegd kan worden verbonden te zijn met de bediening als met de ontvangst van het sacrament. En dat daarom zowel op (1) en (3) als op (2) met „ja” kan geantwoord worden.

Deze dialectische spanning, waarin zowel het één als het ander kan gezegd worden, ontstaat doordat de Heilige Geest niet alleen de „interior magister et minister” is, maar ook het geloof werkt en het ontvangen eerst mogelijk maakt.

Op de achtergrond van deze dialectische spanning staat de opvatting van den schrijver, dat de Heilige Geest de „eigenlijke bedienaar” en tevens de „eigenlijke gebruiker” is. p. 79. Even verder zegt hij het zo: „deze dialectische spanning is geboren uit de vaste wil het eenige standpunt te kiezen „in de onbegrijpelijke werking des Heiligen Geestes, die boven ons is en tevens in ons, die OBJECT is en tevens SUBJECT, en aldus de ware SUBJECTIVITEIT en de ware OBJECTIVITEIT der

sacramentsgenieting eerst waarborgt." <sup>33)</sup> (Kapitale zetting van ons. R. H. B.).

Het zal duidelijk zijn dat geloof en Heilige Geest hier dialectisch geïdentificeerd en onderling verwisseld worden. Dat is de ware achtergrond van waaruit schrijver Bavinck's vragen beantwoorden wil en van waaruit hij, en dat is erger, Calvin wil interpreteren.

Nu willen wij hier buiten beschouwing laten of Bavinck zelf hier de vragen recht gesteld heeft. Ook van der Linde is van mening dat door hem aan Calvin ten onrechte onduidelijkheid verweten wordt <sup>34)</sup>, en wij geloven dat met name de tweede vraag niet zo gesteld had behoren te worden en dat door die vraag zo te stellen Bavinck een schijnprobleem oproept. Achter de tweede vraag ligt een verstaan van de kracht en de betekenis van het sacrament vanuit het ontvangende subject en zelfs maar het voet geven aan deze instelling, zoals dat in de tweede vraag geschiedt, werkt funest voor het goede verstaan van de sacramenten.

Het sacrament ligt als zichtbaar Woord met het gepredikte Woord zelf aan de „wetszijde” in de geloofskring, om het in de termen van de wijsbegeerte der wetsidee te zeggen, en de gelovige ontvanger staat aan de subjectszijde. Die twee door elkaar te halen of de een vanuit de ander te interpreteren, geeft altijd ongelukken. Vóór alles moet vast staan dat de objectieve kracht en waarde van het sacrament blijft, ook al is er aan de zijde van den ontvanger ongelooft. Dan werkt het sacrament t o c h , nu oordeelverzwarend en verdoemend.

Het is jammer dat de schrijver, die op de in dit verband zo perspectief gevende onderscheiding van offerre en accipere gewezen heeft, juist hier zijn eigen werk en niet alleen dat, maar ook Calvin verloochend heeft. Het is een versubjectivering van de sacramentsleer wanneer getracht wordt de betekenis en zin der sacramenten te verstaan van uit het subject. Dat is de grondfout van heel de doperse instelling, maar het is evenzeer funest wanneer bedienaar en ontvanger van het sacrament geïdentificeerd worden, zoals hier geschiedt. Dat is een verstoring van het reformatorische sacramentsbegrip vanuit een moderne theologische instelling die schr. hier kritiekloos in continuïteit met Calvijn's theologie ziet.

Dit boek van Dr Dankbaar laat duidelijk de moeiten zien waarvoor de gereformeerde gezindheid en de gereformeerde theologie in breder verband zich vandaag geplaatst zien. Het nieuw verstaan van Calvin en de terugkeer tot de waarachtige reformatorische theologie kan betekenen het wegbreken van de scheidsmuren binnen de gereformeerde gezindheid, die de scholastieke theologie had opgetrokken. Maar het kritiekloos aanvaarden van de dialectische theologie, op een haast naïeve wijze zoals in dit boek geschiedt, kan die muren weer op gaan trekken eer ze goed en wel zijn neergehaald.

De schrijver spreekt zo kritiekloos over „geloofsparadoxen” en „dialectiek” alsof er binnen de gereformeerde gezindheid nooit een polemiek juist over de paradox bij Calvin gevoerd was <sup>35)</sup> en alsof K. Schilder later niet zijn dissertatie gegeven had over „Das Paradoxen” juist „mit besonderer Berücksichtigung Calvins” <sup>36)</sup>. Men kan van mening zijn dat men ondanks het door Schilder geleverde betoog toch kan blijven spreken van paradoxaliteit bij Calvin, maar dan eist wetenschappelijke zin en ook het helpen oplossen van de problemen der vaderlandse theologie, juist in het verstaan van de reformatoren, dat men daar dan r e k e n s c h a p van geeft. Maar het werk van andere gereformeerde theologen ignoreren, zoals hier toch practisch geschiedt en zonder nadere verantwoording opereren met dialectische begrippen juist in de omgeving van Calvin, lijkt ons niet verantwoord. Het tegenbetoog van de zijde van H a i t j e m a moet trouwens altijd nog geleverd worden!

Deze dingen zijn alle van het uiterste gewicht. Een van Calvin in de fundamentele verschillende theologie moet wel leiden tot een valse interpretatie van den groten reformator. Gelukkig werkt deze dialectische instelling bij den schrijver slechts op enkele punten door, zoals boven reeds gezegd werd. Maar waar zij mee gaat spreken, wordt het totaalbeeld van Calvijn's sacramentsleer scheefgetrokken.

Er zou nog heel veel meer te zeggen zijn van dit boek. Zo van het laatste hoofdstuk waar de schrijver de overeenkomst en het verschil tussen Calvin en Augustinus behandelt. In het algemeen hadden we graag gezien dat de dogmenhistorische lijnen wat meer naar voren en naar achteren waren getrokken. Dan had het geheel ook wat meer perspectief gekregen. Nadere belichting van de filosofische achtergronden, welke de schrijver trouwens een enkele maal geeft <sup>37)</sup>, was verder geen overbodige weelde geweest.

Maar afsluitende kunnen we zeggen, dat de schrijver een boek geschreven heeft dat de gereformeerde theologie stof tot nadenken geeft juist over haar al of niet



in historische continuïteit staan met den groten reformator en diens erfenis. Voorzover het deze theologie weer geconfronteerd heeft met het Woord Gods zelf, zoals Calvijn het in zijn duidelijk en voor heel de kerk verstaanbare spreken over de sacramenten doorgeeft, verricht het oecumenisch werk in de ware zin des woords.

*Helpman.*

**R. H. BREMMER.**

- <sup>1)</sup> Dr A. D. R. Polman, De verklaring van Utrecht 1905 gehandhaafd, Groningen 1944, pag. 30.
- <sup>2)</sup> t.a.p.
- <sup>3)</sup> Praeadvies van Commissie I, Groningen, 1943, pag. 24.
- <sup>4)</sup> Dr W. F. Dankbaar, De sacramentsleer van Calvijn, Amsterdam bij H. J. Paris, 1941, pag. 75.
- <sup>5)</sup> Prel. in Ez. 20 : 20.
- <sup>6)</sup> Dr H. Bavink, Gereformeerde Dogmatiek, IV, Kampen, 1911. Zie ook: W. Heppe, Reformierte Dogmatik, „Denn das Wesen des Sakraments ist vom Glauben des Empfängers unabhängig . . . . pag. 470.”
- <sup>7)</sup> Dr S. Greydanus, Korte bespreking van het Praeadvies Commissie I, z.j., pag. 10.
- <sup>8)</sup> t.a.p.
- <sup>9)</sup> Dr S. v. d. Linde, De leer van den Heiligen Geest bij Calvijn. Bijdrage tot de kennis der reformatorische theologie, Wageningen 1943, pag. 177.
- <sup>10)</sup> J. W. Tunderman, Marnix van St. Aldegonde en de subjectivistische stromingen in de 16e eeuw, Goes z.j., pag. 87 en passim.
- <sup>11)</sup> Dr A. Kuyper, E Voto Dordraceno, Toelichting op de Heidelbergsche Catechismus, Amsterdam, 1894, deel III, pag. 15.
- <sup>12)</sup> Dr A. Kuyper, t.a.p.
- <sup>13)</sup> Dr A. Kuyper, t.a.p.
- <sup>14)</sup> Dr A. Kuyper, a.w., pag. 119.
- <sup>15)</sup> Dr G. Oorthuys, De leer der praedestinatie, Wageningen, z.j. pag. 86.
- <sup>16)</sup> Dr F. W. Dankbaar, a.w., pag. 116/117.
- <sup>17)</sup> Dr F. W. Dankbaar, a.w., pag. 117.
- <sup>18)</sup> J. G. Woelderink, Het doopsformulier. Een verhandeling over zijn leer van den H. Doop, 's-Gravenhage, 1938, pag. 223.
- <sup>19)</sup> Dr S. v. d. Linde, a.w., pag. 115.
- <sup>20)</sup> J. G. Woelderink, a.w., pag. 207.
- <sup>21)</sup> Dr F. W. Dankbaar, a.w., pag. 125.
- <sup>22)</sup> a.w., pag.
- <sup>23)</sup> Vox Theologica IX, pag. 81.
- <sup>24)</sup> Zie o.a. Dr G. Oorthuys, a.w., pag. 17 en het artikel van Dr Lekkerkerker in Vox Theologica XV, 516.
- <sup>25)</sup> Dr A. Kuyper, E-Voto II, pag. 537.
- <sup>26)</sup> a.w., pag. 538.
- <sup>27)</sup> Zie Dr G. Oorthuys, t.a.p.
- <sup>28)</sup> J. G. Woelderink, De rechtvaardiging uit het geloof alleen, Aalten, z.j., pag. 187.
- <sup>29)</sup> Dr F. W. Dankbaar, a.w., pag. 122.
- <sup>30)</sup> Karl Barth, Credo Die Hauptprobleme der Dogmatik dargestellt im Anschluss an das apostolische Glaubensbekenntnis, München 1936, pag. 95.
- <sup>31)</sup> Dr H. Bavink, a.w. pag. 152.
- <sup>32)</sup> Dr F. W. Dankbaar, a.w., pag. 81.
- <sup>33)</sup> a.w. pag. 81.
- <sup>34)</sup> Dr S. v. d. Linde, a.w., pag. 183.
- <sup>35)</sup> K. Schilder, Tusschen „Ja” en „Nee”. Verzamelde opstellen, Kampen 1929, pag. 233—305. Polemieken met Prof. Haitjema over „De Geloofsparadox bij Calvijn.”
- <sup>36)</sup> Dezelfde, Zur Begriffsgeschichte des Paradoxon. Mit besonderer Berücksichtigung Calvins und des Nach.- Kierkegaardschen „Paradoxon”. Kampen, 1933. Vooral pag. 336—388.
- <sup>37)</sup> Neo-platonisme bij Calvijn, pag. 35, en humanisme bij Zwingli, pag. 150.  
Zie verder ook de uit dogmenhistorisch oogpunt belangrijke inleiding van Dr. G. C. Berkouwer op Sizoo's uitgave „Augustinus over het Credo”.

## Boekbesprekingen.

Dr F. van der Meer, Catechismus, dat is onder-  
richting in het ware geloof. Uitg. het Spectrum. Utrecht 1941,  
2de druk. Geb. f 6.90.

Katholieken kunnen hun kerkleer opdienen als een logarithmetafel en wiskunde-  
som, vgl. b.v. J. Breun: Handlexikon der Katholischen Dogmatiek. Zij kunnen die  
zelfde kerkleer echter ook weergeven als een kleurenrijk schilderij, een meeslepend  
muziekstuk, een heilige liturgie. Dit laatste geschiedt in het schoone en boeiende

boek van Dr van der Meer. Deze geloofsregel, opgebouwd naar de orde van de twaalf artikelen des geloofs, ademt de geest der liturgie. — Daarbij komt dat de inhoud mede ingesteld lijkt op Protestantsche lezers, ergernissen en polemieken worden vermeden. Door deze vloeiende vorm en gepolijste inhoud is het lezen van dit boek vaak een groot genot, het onderscheiden echter soms een moeilijke taak. Niettemin treedt de dwaling wel telkens zichtbaar naar voren, b.v. wanneer de (overigens opvallend sober behandelde) natuurlijke theologie opzij van het „ik geloof” treedt, wanneer Maria en de heiligen minstens in de schaduw van Christus dringen, wanneer de menschenlijke verdiensten op het „alleen door genade” volgen, wanneer de Kerk in de plaats van de Verlosser treedt, en de H. Schrift achter de Kerk terugwijkt. — Het is alles een waarlijk schoon schilderij, waar echter niet alleen Christus wordt geëerd, — een rijke, machtige liturgie, waarin alles zijn plaats krijgt, maar waarbij de prediking wegzinkt.

*Utrecht.*

P. J. ROSKAM ABBING.

Het Kerkelijk Jaar, door Dr J. Koopmans, uitg.  
H. Veenman en Zn., Wageningen.

Dit opstel, dat een overdruk is uit „Onder Eigen Vaandel”, wil een critische beoordeling geven van het kerkelijk jaar, zoals zich dat ten onzent heeft ontwikkeld. Zoals we dat van den schrijver gewend zijn, wordt ook hier een stukje gedegen werk geleverd, al maakt het uitvoerige historische gedeelte het hier en daar voor den lezer wel eens wat dor.

Het opstel valt uiteen in 3 gedeelten. Het eerste geeft een overzicht van de ontwikkeling van het kerkelijk jaar als zodanig. Na gewezen te hebben op de historische groei in de middeleeuwse kerk staat de schrijver uitvoerig stil bij de houding der reformatoren ten aanzien van het hen overgeleverde kerkelijk jaar. Deze was zéér kritisch: handhaafde Luther het in grote trekken voor een goede verdeling van de evangelie van de evangelische prediking naar haar voornaamste motieven over een jaar, Calvijns houding is veel gereserveerder. De gereformeerde kerk in het algemeen erkent slechts den Zondag als feestdag, haar liturgie kent geen de tempore. Een soortgelijke waardering valt waar te nemen in het 2de deel, waarin de schriftlezing gedurende het kerkelijk jaar wordt behandeld. Luther paste zich om verschillende redenen vrij sterk aan bij het overgeleverde pericopen-systeem, terwijl Calvijn er geheel mee afreken. Het reformatorische bezwaar er tegen was, dat de schriftlezing gebonden werd door een systeem, waarmee ook de prediking werd belast: de Bijbel werd er voor verknipt in kleine stukjes, waardoor de gemeente de grote structuren in de prediking moesten ontgaan. Een bezwaar, dat thans nog even zeer geldt als enkele eeuwen geleden. De grootste verdienste van dit opstel ligt in het 3e gedeelte, waarin de schrijver met de reformatoren, met beroep op de oude kerk, het kerkelijk jaar consequent plaatst onder het gezichtspunt der prediking en daaruit zijn conclusies trekt. Tegenover veel hedendaagse stromingen, die het kerkelijk jaar om andere factoren bepaald willen zien, heeft het stellig zijn groot nut, dat dr Koopmans nogmaals op dit uitgangspunt gewezen heeft. De prediking is zo rijk, dat het inderdaad sobere kerkelijk jaar, zoals zich dat in het gereformeerd protestantisme heeft ontwikkeld, ons niet te zeer behoeft te verontrusten.

P. KLOEK.



*Een aardige versiering voor gang en hal,  
voor pastorie en kerkportaal*

vormt de herdruk van de oude

**ALGEMEENE KAARTE  
DER NEDERLANDSCHE REPUBLIEK  
VERDEELD NAAR DEZELVER  
KERKELIJK BESTUUR (1766)**

*door W. A. BACHIENE*

Predikant en professor der sterre- en aardrijkskunde  
te Maastricht

Originele grootte 27 x 22 cm, uitgevoerd op Oud-Hollands Van  
Gelder met geschepte rand, f 1.30: opgeplakt (gereed om op te  
hangen) f 2.05.

Uw bijzondere aandacht vestigen wij op de uitgave, waarop de  
grensaanduidingen in oude stijl met de hand gekleurd zijn.  
De prijs daarvan is slechts één gulden extra!

**Van Gorcum & Comp. N.V.- Uitgevers - Assen**  
*Ook via de boekhandel*

---

Van de

## **Kerkopbouwgeschriften**

zijn nog onderstaande nummers verkrijgbaar:

- C 1 Eenheid in Christus door Prof. Dr A. M. Brouwer
- D 2 De Catechisatie door Dr J. C. Roose.
- C 6 Het derde gebod door Ds J. H. Smit Sibinga.
- F 3 Kerk en intellectuelen door Mr R. Houwink.
- H 2 Theosophie en Krishnamurtie door Ir P. Telders.
- I 2 De zedelijkheid van een natuurvolk en de zending  
door Dr A. C. Kruyt.
- I 3 Levende gemeente en belijdenis door Dr Ed.  
Thurneysen.

Alle nummers 42½ cent.

*Verkrijgbaar in de boekhandel en bij*

**VAN GORCUM & COMP. N.V. — UITGEVERS — ASSEN**

**NIEUW:**

Onze serie Kerkelijke formulieren is aangevuld met een

## **Trouwregister**

Samengesteld in overleg met Ds S. Coolisma te Sittard  
en Ds Is. J. Reedijk te Valthermond.

Op aanvraag wordt gaarne een model toegezonden.

Ter perse:

## **Register van het Godsdiensonderwijs voor Catechisatie, Zondagsschool enz.**

Samengesteld door Ds K. T. Gorter, Doopsgez. Pred.  
te Groningen.

Dit register kan ingericht worden voor 5—10 of 15 klassen  
en is tevens voorzien van klasseplattegronden.

VAN GORCUM & COMP. N.V. — UITGEVERS — ASSEN

---

*Nog verkrijgbaar:*

Dr K. F. Proost en Dr G. Horreüs de Haas:

### **Het Vrijzinnig Protestantisme (deel II en III)**

(deel I is uitverkocht)

De beide delen vormen een zelfstandig geheel en behandelen  
het vrijzinnig protestantisme in zijn verhouding tot Boeddhisme,  
Mohammedanisme, Occultisme, Materialisme en Humanisme.  
Voorts (in deel III) in zijn verhouding tot Cultuur, Wetenschap,  
Kunst, Moraal en Opvoeding.

Prijs in linnen gebonden f 2.60 per deel

VAN GORCUM & COMP. N.V. — UITGEVERS — ASSEN

*Ook via de boekhandel*










B.R.  
~~2~~  
V6  
v.15

GTU Library



3 2400 00343 4796

THREE DAY

| DATE DUE |  |  |  |
|----------|--|--|--|
|          |  |  |  |
|          |  |  |  |
|          |  |  |  |
|          |  |  |  |
|          |  |  |  |
|          |  |  |  |
|          |  |  |  |
|          |  |  |  |
|          |  |  |  |
|          |  |  |  |
|          |  |  |  |
|          |  |  |  |
|          |  |  |  |
|          |  |  |  |

DEC 20 1967

GTU Library  
2400 Ridge Road  
Berkeley, CA 94709  
For renewals call (510) 649-2500

All items are subject to recall



